
Cres
cat Sci
entia
Vita
Exco-
latur





ÉTUDES BIBLIQUES

L'ÉPITRE
DE
SAINT JACQUES

PAR

JOSEPH CHAINE

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Fils, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90

1927

L'ÉPITRE

DE

SAINT JACQUES

NIHIL OBSTAT

E. Podechard, c. d.
Y. Masson, c. d.

IMPRIMATUR

Lugduni, die 21ª Decembris 1926.
F. Lavallée,
v. g., Rector

ÉTUDES BIBLIQUES

L'ÉPITRE

DE

SAINT JACQUES

PAR

JOSEPH CHAINE

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Fils, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90

1927


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

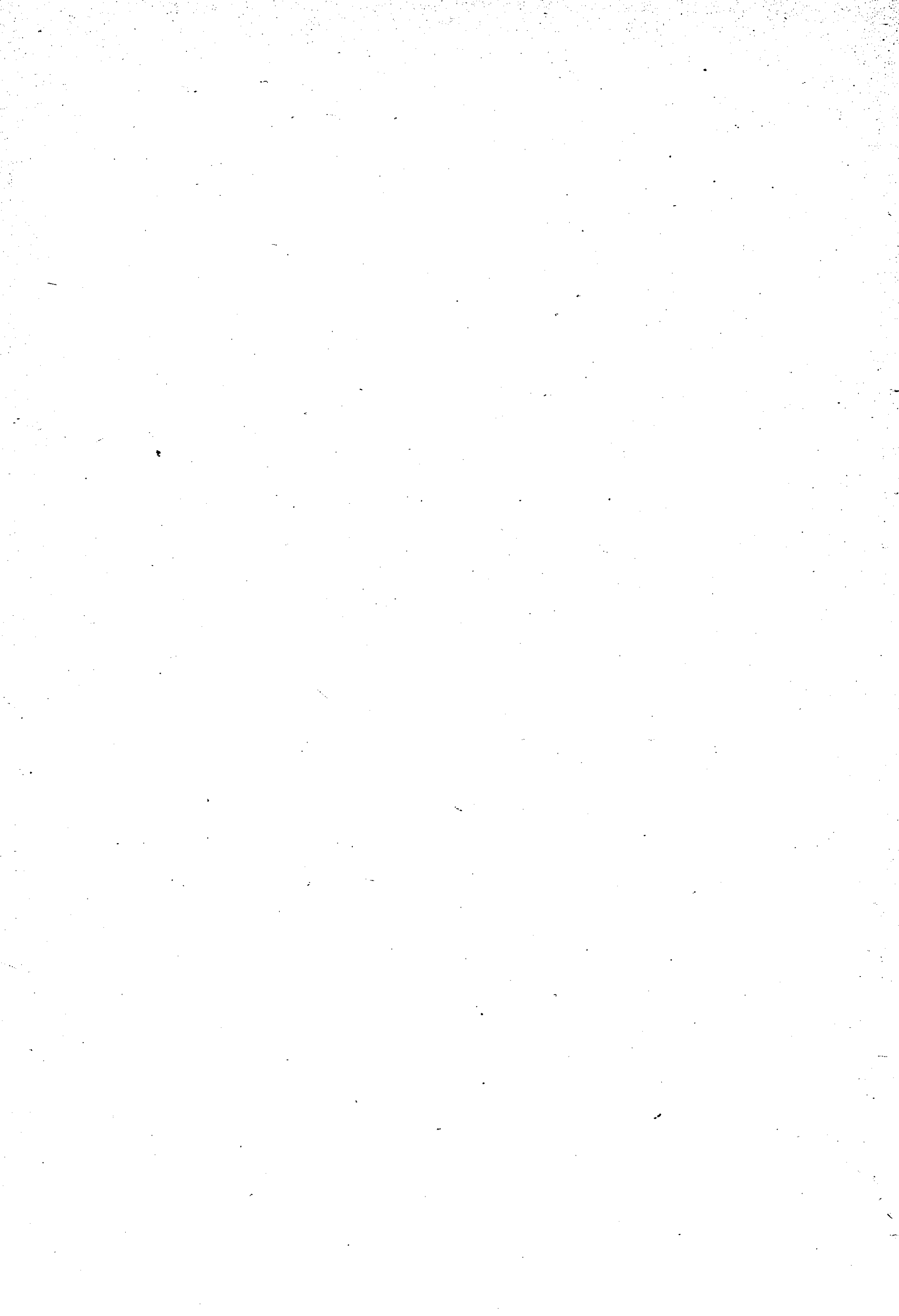
A MES ANCIENS MAITRES

Le Révérend Père J.-M. LAGRANGE

Monsieur le Doyen E. PODECHARD

Monsieur le Professeur E. JACQUIER

EN TÉMOIGNAGE DE MA RECONNAISSANCE



AVANT-PROPOS

C'est un grand honneur pour moi que de publier mon travail sur l'Épître de saint Jacques dans la collection des « *Études Bibliques* ». Le Père Lagrange qui a toujours été si bon à mon égard quand j'étais son élève à l'École Biblique de Jérusalem — époque dont je garde un charmant souvenir — vient, en acceptant mon manuscrit, de me donner un nouveau témoignage de sa bienveillance. Je tiens à lui redire ici l'expression de ma vive reconnaissance et de mon très profond attachement.

J'ai donné d'assez longs développements à l'introduction. Une étude minutieuse permet seule de déterminer les rapports de l'Épître avec l'Ancien Testament, la catéchèse juive, l'enseignement de Notre-Seigneur et la théologie de saint Paul. Telles questions sont difficiles à préciser : quelle idée Jacques se faisait-il de la Loi? Avec quels personnages appelés du même nom dans les Évangiles peut-on identifier Jacques évêque de Jérusalem? L'ordre des sujets traités est celui de mes recherches. J'ai d'abord étudié les données de la tradition et de l'histoire sur l'Épître et la personne de Jacques; ensuite j'ai essayé de savoir ce que l'Épître elle-même pouvait nous apprendre sur la formation, les idées et la personne de son auteur, sur l'époque et le milieu où il avait écrit. Le résultat de cette enquête a confirmé la tradition. La table de l'introduction donne une idée générale du plan suivi et permet de se rendre compte de l'enchaînement des paragraphes.

Dans le commentaire j'ai usé assez largement de la méthode philologique et comparative afin de mieux expliquer la pensée de l'auteur. Mais celle-ci demeure parfois difficile à saisir. Dans les passages où le sens est controversé, j'ai signalé les interprétations

différentes de celle à laquelle j'ai cru devoir me ranger. Je me suis borné aux auteurs les plus représentatifs d'un système ou d'une école. Le lecteur pourra lui-même se former une opinion.

Les littératures de l'Égypte et de l'Assyro-Babylonie ont fourni à plusieurs versets de Jacques une illustration qui est, je crois, nouvelle. Mon ami M. l'abbé Paul Tresson m'a indiqué plusieurs textes égyptiens que je ne connaissais pas et a bien voulu vérifier la traduction de plusieurs autres. Je lui en exprime ma gratitude (1).

Tous ceux qui ont lu les travaux de mes savants maîtres de Lyon et de Jérusalem verront combien grande est dans la présente publication la part qui revient à leurs études.

Le Père Lagrange qui a lu l'introduction et tout le commentaire, m'a proposé quelques modifications et suggéré plusieurs idées. C'est grâce à lui que mon ouvrage sera moins imparfait.

Nous avons tous besoin des enseignements de saint Jacques. Puisse-t-il nous apprendre à pratiquer mieux les œuvres et notamment la charité afin que le règne de Dieu arrive davantage en nous et autour de nous.

Chaponost près Lyon, le 8 décembre 1926.

J. Chaine.

(1) La publication récente des inscriptions du tombeau de Pétosiris par M. Lefebvre (*Annales du Service des Antiquités,* t. XX à XXIII, le Caire, 1924) va fournir aux biblistes une ample moisson de textes intéressants (cf. *RB.*, 1922, p. 481 et ss.).

BIBLIOGRAPHIE [1]

TEXTES

Grecs et latins :

TEXTUS RECEPTUS, *Novum Testamentum,* Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 1891.

TISCHENDORF, *Novum Testamentum graece,* Editio octava critica maior, Lipsiae, 1869.

WESTCOTT et HORT, *The New Testament in the original greek,* Cambridge and London, 1892.

B. WEISS, *Die katholischen Briefe,* Leipzig, 1892.

VON SODEN, *Die Schriften des Neuen Testaments,* Göttingen, 1913.

NESTLE, *Novum Testamentum graece et latine,* Stuttgart, 1914.

VOGELS, *Novum Testamentum graece et latine,* Düsseldorf, 1922.

WORDSWORTH et WHITE, *Novum Testamentum latine,* Editio minor curante H. White, Oxonii, MDCCCCXI.

Syriaque :

GUTBIR, *Novum D. n. J. C. Testamentum syriace,* Hamburgi, MDCLXIV.

Copte :

[HORNER] *The Coptic Version of the New Testament in the Northern Dialect.* vol. IV, Oxford, 1905.

(1) Nous n'indiquons que les ouvrages principaux. On trouvera une bibliographie détaillée sur l'Épître de Jacques jusqu'en 1913 dans MAYOR, *The Epistle of St. James,* p. CCLXIX ss. et jusqu'en 1921 dans JACQUIER, *Histoire des Livres du N. T.*, t. III, p. 189; *Études de critique et de philologie du N. T.*, p. 355.

COMMENTAIRES ET OUVRAGES SPÉCIAUX SUR L'ÉPITRE DE SAINT JACQUES

Pères et auteurs anciens :

DIDYME D'ALEXANDRIE (Migne, *P. G.* XXXIX, 1749-1754).
CHRYSOSTOME (Migne, *P. G.* LXIV, 1039-1052).
CYRILLE D'ALEXANDRIE (Migne, *P. G.*, LXXIV, 1007-1012).
OECUMENIUS (Migne, *P. G.* CXIX, 451-510).
THÉOPHYLACTE (Migne, *P. G.* CXXV, 1131-1190).
BÈDE (Migne, *P. L.* XCIII, 9-42).
xvi[e] siècle.
ÉRASME, *Novum Instrumentum,* Bâle, 1516.
CAJETAN, *Notae in Epistola s. Jacobi,* Lyon, 1639.
ESTIUS, *Commentariorum in Epistolas apostolicas,* t. II, Paris, 1566.

Auteurs récents :

Catholiques :

BELSER, *Die Epistel des heiligen Jakobus,* Freiburg B., 1909.
CALMES, *Épîtres catholiques,* Paris, 1905.
CAMERLYNCK, *Commentarius in Epistolas catholicas,* Bruges, 1909.
CORNELY, *Cursus Scripturae Sacrae, Introductio specialis in singulos N. T. libros,* Parisiis, 1897.
COLON, *Épître de saint Jacques,* dans le *Dictionnaire de Théologie catholique,* Paris, 1924, t. VIII, col. 260 et ss.
ERMONI, *Épître de saint Jacques,* dans le *Dict. de la Bible,* Paris, 1912, t. III, col. 1088 et ss.
JACQUIER, *Épître de saint Jacques,* dans *Histoire des Livres du Nouveau Testament,* t. III, Paris, 1921 et dans *Études de critique et de philologie du Nouveau Testament,* Paris, 1920.
MEINERTZ, *Der Jakobusbrief,* Bonn, 1924.
Der Jacobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Ueberlieferung, dans *Biblische Studien* X, Freiburg B., 1905.
SCHEGG, *Jacobus der Bruder des Herrn und sein Brief,* München, 1883.

Non Catholiques :

BEYSCHLAG, *Der Brief des Jakobus,* Göttingen, 1897 (collection Meyer, revision du commentaire de HUTHER).
DIBELIUS, *Der Brief des Jakobus,* Göttingen, 1921 (collection Meyer).

HORT, *The Epistle of S. James* (I-IV, 7), London, 1910.

JÜLICHER, *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen und Leipzig, 1901.

KNOWLING, *The Epistle of St James*, London, 1904.

MASSEBIAU, *L'Épître de Jacques est-elle l'œuvre d'un Chrétien?* dans *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, 1895, p. 249-283.

MAYOR, *The Epistle of St. James*, London, 1913.

MÉNÉGOZ, *Étude comparative de l'enseignement de saint Paul et de saint Jacques sur la justification par la foi* dans *Études de théologie et d'histoire*, Paris, 1901.

ROPES, *A critical and exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, Edinburgh, 1916 (dans *The International Critical Commentary*).

SPITTA, *Der Brief des Jakobus*, dans *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums* II, Göttingen, 1896.

SODEN, *Hand-Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg B., 1891.

STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. III, München, 1926.

WEISS B. *Katholischen Briefe mit kurzer Erläuterung*, Leipzig, 1902. *Der Jakobusbrief und die Neuere Kritik*, Leipzig, 1904.

WETSTEIN, *Novum Testamentum graecum*, Amsterdam, 1752.

WINDISCH, *Der Jacobusbrief*, Tübingen, 1911, dans *Handbuch zum Neuen Testament* de LIETZMANN.

ZAHN, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1900.

OUVRAGES GÉNÉRAUX

BENGEL, *Gnomon Novi Testamenti*, Tübingen, 1742.

BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, 1913.

CRAMER, *Catenae grecorum Patrum in Novum Testamentum*, t. VIII, Oxonii, 1844.

DEISSMANN, *Bibelstudien* et *Neue Bibelstudien*, Marburg, 1895 et 1897. *Licht vom Osten*, Tübingen, 1909.

HARNACK, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1897.

JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, Paris, t. I, 1911, t. II, 1913.

LOISY, *Les Livres du Nouveau Testament*, Paris, 1922.

PFLEIDERER, *Das Urchristentum*, Berlin, 1887, 1902.

SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 5e édition, Leipzig, 1920.

TAYLOR, *Sayings of the Jewish Fathers*, Cambridge, 1897.

Nous renvoyons souvent aux commentaires du Père Lagrange, surtout à *L'Épître aux Galates* (Paris, 1918), à *L'Épître aux Romains* (Paris, 1916) et aux autres ouvrages de la collection des *Études Bibliques*.

Philon est cité avec les numéros de l'édition de Cohn, Wendland, Reiter (Berlin), le tome et la page de Mangey.

Abréviations :

É. R. S. renvoie à « *Études sur les Religions Sémitiques* », du P. Lagrange, deuxième édition, Paris, 1905.

RB., à la *Revue Biblique* (Gabalda, Paris).

P. L. et *P. G.*, à la Patrologie latine et à la Patrologie grecque de Migne, le chiffre romain indique le tome, et le chiffre arabe, la colonne.

Denz., à *Enchiridion Symbolorum* de *Denzinger*, Freiburg B., 1913.

NOTE PRÉLIMINAIRE

LES ÉPITRES CATHOLIQUES

L'Épître de Jacques, les deux Épîtres de Pierre, les trois de Jean et celle de Jude forment un groupe à part dans le canon du Nouveau Testament. On les désigne sous le nom d'Épîtres catholiques.

Cette appellation est ancienne. On la trouve pour la première fois appliquée à tout le groupe, mais sans indication du nombre des Épîtres, dans Eusèbe : Τοιαῦτα καὶ τὰ κατὰ τὸν Ἰάκωβον, οὗ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται (*H. E. II*, XXIII, 24). Avant lui Origène avait déjà appelé catholiques la *Prima Petri*, la *Prima Joannis*, et l'Épître de Jude (1). Au temps de saint Jérôme l'expression « les sept Épîtres catholiques » était communément reçue (2).

Le nom de « catholiques » a été donné à ces Épîtres à cause de leur destination première, plus universelle dans l'ensemble que celle des Épîtres Pauliniennes. C'est l'explication la plus vraisemblable déjà donnée par Oecumenius (3), et Isidore de Séville (4). Alors que saint Paul s'adresse à des particuliers (Philémon, Timothée, Tite), à des Églises locales (Thessalonique, Corinthe, etc.), ou à un petit groupe d'Églises (Galates, peut-être Éphésiens), saint Jacques écrit « aux douze tribus de la dispersion » (I, 1),

(1) *In Joan.* I, 23; XX, 13; *In Rom.* V, 1 (*P. G.*, XIV, 61, 601, 1016); cf. EUSÈBE, *H. E.* VI, XXV, 5. Le texte du canon de Muratori « *in catholica habentur* » à propos de l'Épître de Jude et de deux Épîtres de Jean désigne l'Église catholique plutôt que les Épîtres de ce nom; cf. JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. I, p. 205.

(2) *De vir. ill.* II, IV (*P. L.*, XXIII, 609, 613).

(3) *P. G.*, CXIX, 453.

(4) *Etymol.* VI, II, 46 (*P. L.*, LXXXII, 234).

saint Pierre aux fidèles du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bithynie (I Pet. I, 1); la seconde Épître de Pierre, la première de Jean, celle de Jude sont destinées aux fidèles d'Asie Mineure et aussi aux autres chrétiens. On pense à des encycliques. C'est dans le même sens relatif aux destinataires que Clément d'Alexandrie (1), Cyrille de Jérusalem (2) appellent « catholique » la lettre envoyée par les Apôtres lors de l'assemblée de Jérusalem (Act. XV, 23-29); ou qu'Origène décerne le même titre à l'Épître de Barnabé : γέγραπται ἐν τῇ Βαρνάβα καθολικῇ ἐπιστολῇ (3).

Les deux petites lettres de saint Jean (II et III Jo.) qui ont une destination particulière font exception dans le groupe des Épîtres catholiques ; elles ont été mises à la suite de I Jo. à cause de l'identité d'auteur (4).

L'ordre dans lequel la Vulgate Clémentine range les Épîtres catholiques (Jac.; I, II Pet.; I, II, III Jo.; Jude) est celui des grands manuscrits grecs ℵ, B, A; on le retrouve chez saint Athanase (5), saint Cyrille de Jérusalem (6), Grégoire de Nazianze (7), dans les canons du concile dit de Laodicée (8). Il représente la tradition de la plupart des Églises orientales au IVe siècle. Saint Jérôme l'adopta. Jacques évêque de Jérusalem a joui d'une grande autorité aux origines chrétiennes; c'est peut-être pour ce motif que son Épître a été mise avant celles de Pierre et de Jean; l'ordre de la Vulgate correspond à la nomenclature des « colonnes » de l'Église, Jacques, Céphas et Jean dans l'Épître aux Galates (II, 9). L'Épître de Jude aurait été mise la dernière parce que son auteur était moins connu. Il se pourrait aussi que l'Épître de

(1) *Strom.* IV, XV (*P. G.*, VIII, 1304).
(2) *Cath.* IV, XXVIII (*P. G.*, XXXIII, 492).
(3) *Contra Cels.* I, 63 (*P. G.*, XI, 777).
(4) Si l'Épître aux Hébreux n'a pas été écrite spécialement pour l'Église de Jérusalem ou pour les communautés de Palestine, mais pour tous les fidèles issus du judaïsme, on peut dire qu'une attraction analogue s'est exercée; on l'a rangée à la suite des Épîtres pauliniennes et non parmi les Épîtres catholiques, à cause de son origine.
(5) *Epit. festale* XXXIX (*P. G.*, XXVI, 1437).
(6) *Cath.* IV, XXXVI (*P. G.*, XXXIII, 500).
(7) *Carmina* I, XII (*P. G.*, XXXVII, 474).
(8) Cf. JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, t. I, p. 297.

Jacques fut placée avant celles de Pierre parce qu'on lui aurait attribué une date antérieure de composition.

En Occident, un autre ordre fut généralement préféré. Les Épîtres de Pierre sont presque toujours nommées les premières à cause de la prééminence de l'Apôtre dans le collège des Douze et dans l'Église. Souvent celles du disciple bien-aimé viennent tout de suite après. Les conciles d'Hippone (393) (1), de Carthage (397), de Florence et de Trente ont la même nomenclature : I, II Pet. ; I, II, III Jo. ; Jac. ; et Jude (2). Rufin, saint Augustin, le concile de Rome (380), le décret de Gélase nomment en premier lieu les Épîtres de Pierre (3). En Orient, Origène (4) avait déjà donné à ces deux lettres la même place d'honneur, que les Constitutions Apostoliques leur ont encore conservée (5).

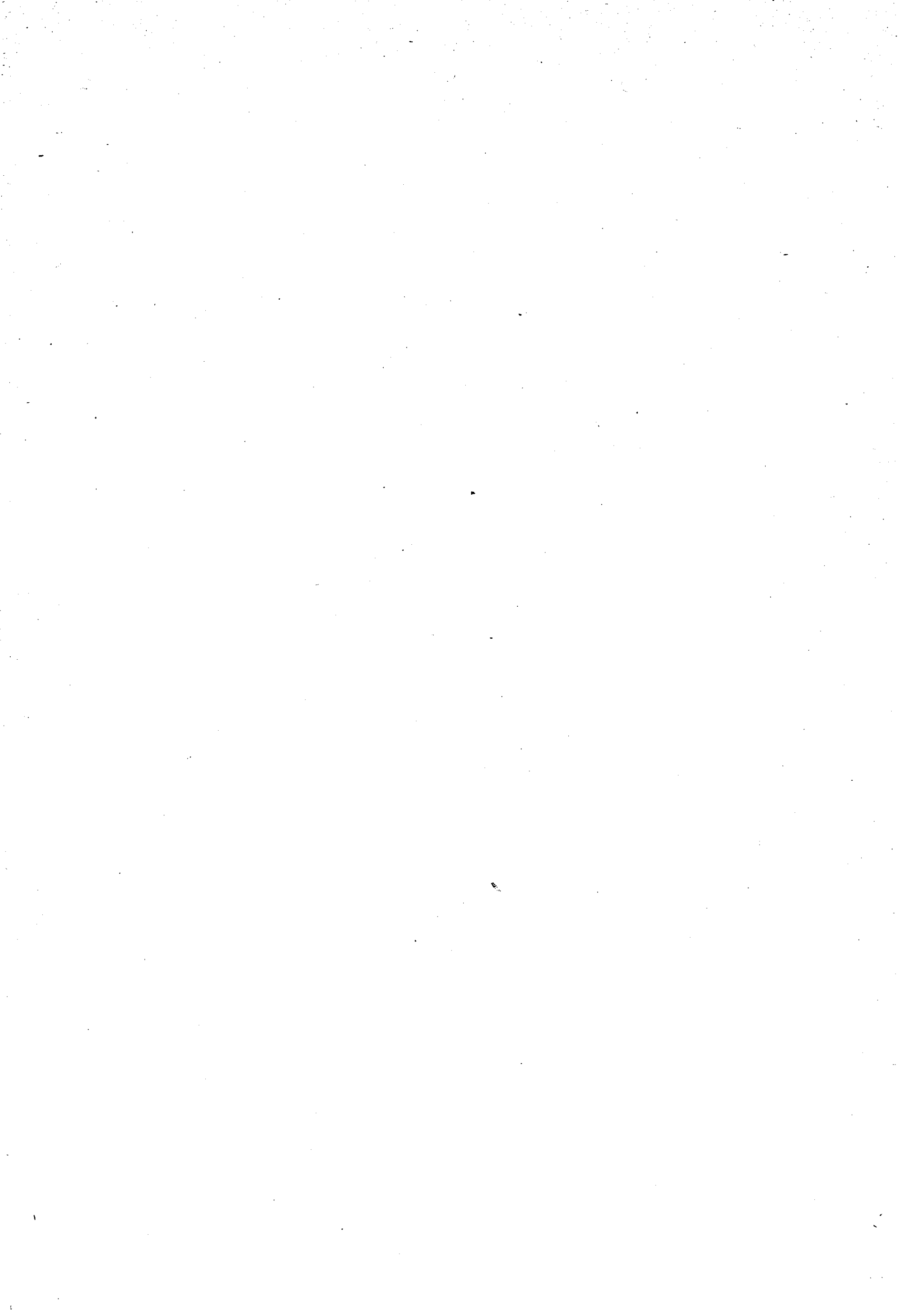
(1) MANSI, III, 924.

(2) DENZ., 92, 706, 784.

(3) L'ordre des autres Épîtres varie, Rufin : I, II Pet., Jac., Jude; I, II, III Jo. (*Com. in Symb. Apost.* XXXVII, *P. L.*, XXI, 374); Augustin : I, II Pet.; I, II, III Jo., Jude Jac. (*De doctrina christ.* II, VIII; *P. L.*, XXXIV, 41); concile de Rome et décret de Gélase : I et II Pet.; Jac.; I, II, III Jo.; Jude (DENZ. 84, 162); le pape Innocent suit un tout autre ordre : I, II, III Jo.; I, II Pet.; Jude; Jac. (DENZ. 96).

(4) Voici l'ordre suivi par Origène et que reprendra plus tard Rufin : I, II Pet.; Jac.; Jude; I, II, III Jo. (*In Jesu Navae, hom.* VII, 1 (*P. G.*, XII, 857).

(5) Cf. JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne,* t. I, p. 297. Les Constitutions Apost. suivent le même ordre que plus tard le concile de Trente.



INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LES DONNÉES DE LA TRADITION ET DE L'HISTOIRE.

§ 1. *Simples rapprochements textuels entre l'Épître de Jacques et la littérature chrétienne des deux premiers siècles.*

On peut citer quelques ressemblances de mots, de phrases ou d'idées.

a) *Clément Romain : Épître aux Corinthiens* (vers 95) (1).

III, 2 : ἐκ τούτου ζῆλος καὶ φθόνος, ἔρις καὶ στάσις, διωγμὸς καὶ ἀκαταστασία, πόλεμος καὶ αἰχμαλωσία.

XXI, 5 : ἐγκαυχωμένοις ἐν ἀλαζονείᾳ τοῦ λόγου αὐτῶν.

XXIII, 1, 2 : ὁ οἰκτίρμων κατὰ πάντα καὶ εὐεργετικὸς πατὴρ ἔχει σπλάγχνα ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν... καὶ προσηνῶς τὰς χάριτας αὐτοῦ ἀποδιδοῖ τοῖς προσερχομένοις αὐτῷ ἁπλῇ διανοίᾳ· διὸ μὴ διψυχῶμεν.

XXXVIII, 2 : ὁ σοφὸς ἐνδεικνύσθω τὴν σοφίαν αὐτοῦ μὴ ἐν λόγοις, ἀλλ' ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς.

Jac. IV, 2 : ἐπιθυμεῖτε καὶ οὐκ ἔχετε· φθονεῖτε καὶ ζηλοῦτε... μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε... III, 16 : ὅπου γὰρ ζῆλος καὶ ἐρεθεία ἐκεῖ ἀκαταστασία.

IV, 16 : καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλαζονίαις ὑμῶν.

V, 11 : ὅτι πολύσπλαγχνός ἐστιν [ὁ] Κύριος καὶ οἰκτίρμων... I, 5-8 : αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος Θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος... αἰτείτο δὲ ἐν πίστει... μὴ γὰρ οἰέσθω... ὅτι λήψεταί τι παρὰ τοῦ Κυρίου, ἀνὴρ δίψυχος.

III, 13 : τίς σοφὸς... ἐν ὑμῖν; δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραΰτητι σοφίας.

Clément appelle Abraham ami de Dieu; le patriarche n'est sauvé ni par les œuvres seules ni par la foi seule, mais par les deux réunies (X; XVII, 2; XXXI; cf. Jac. II, 23, 24); Clément cite à propos de l'orgueil

(1) Pour Clément, Ignace, Pseudo-Clément, Hermas, nous suivons l'édition de Funk : *Patres Apostolici,* Tübingen, 1901.

le même texte des Proverbes (III, 34), condamne lui aussi la καταλαλία (XXX, 1-3; cf. Jac. IV, 6, 11), enseigne la nécessité des œuvres (ἔργοις δικαιούμενοι καὶ μὴ λόγοις, XXX, 3), cite l'exemple de Rahab la courtisane qui a été sauvée par la foi et la pratique de l'hospitalité (δία πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ῥαάβ ἡ πόρνη (XII, 1; cf. Jac. II, 25).

b) *Ignace d'Antioche : Épîtres* (vers 107-115).

Smyrn. XI, 2, 3 : ἵνα οὖν τέλειον ὑμῶν γένηται τὸ ἔργον... τέλειοι ὄντες.	Jac. I, 4 : ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω, ἵνα ἦτε τέλειοι.
Polyc. I, 3 : αἰτοῦ σύνεσιν πλείονα ἧς ἔχεις. II, 2 : τὰ δὲ ἀόρατα αἴτει ἵνα σοι φανερωθῇ, ὅπως μηδενὸς λείπῃ.	I, 5 : εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος Θεοῦ. I, 4 : ἵνα ἦτε τέλειοι... ἐν μηδενὶ λειπόμενοι.

c) *Pseudo-Clément : Homélie* (vers 120-140).

IV, 3 : μηδὲ καταλαλεῖν ἀλλήλων.	Jac. IV, 11 : μὴ καταλαλεῖτε ἀλλήλων.
XV, 1 : μισθὸς γάρ οὐκ ἔστιν μικρὸς πλανωμένην ψυχὴν καὶ ἀπολλυμένην ἀποστρέψαι εἰς τὸ σωθῆναι... XVI, 4 : ἀγάπη δὲ καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν.	V, 19, 20 : ἐάν τις ἐν ὑμῖν πλανηθῇ ἀπὸ τῆς ἀληθείας καὶ ἐπιστρέψῃ τις αὐτόν, γινωσκέτω ὅτι ὁ ἐπιστρέψας ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ σώσει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν.
XX, 3 : οὐδεὶς τῶν δικαίων ταχὺν καρπὸν ἔλαβεν, ἀλλ' ἐκδέχεται αὐτόν.	V, 7 : ἰδοὺ ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπόν.

d) *Hermas : le Pasteur* (vers 150).

Vis. II, 2, 7 : μακάριοι ὑμεῖς, ὅσοι ὑπομένετε τὴν θλῖψιν.	Jac. I, 12 : μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν (cf. I, 2).
III, 9, 5 : βλέπετε τὴν κρίσιν τὴν ἐπερχομένην... 6 βλέπετε οὖν ὑμεῖς οἱ γαυρούμενοι ἐν τῷ πλούτῳ ὑμῶν, μήποτε στενάξουσιν οἱ ὑστερούμενοι καὶ ὁ στεναγμὸς αὐτῶν ἀναβήσεται πρὸς τὸν Κύριον	V, 3, 4 : ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις. ἰδοὺ ὁ μισθὸς... ὁ ἀφυστερημένος ἀφ' ὑμῶν κράζει, καὶ αἱ βοαὶ τῶν θερισάντων εἰς τὰ ὦτα Κυρίου σαβαώθ εἰσεληλύθαν.
Mand. II, 2 : μηδενὸς καταλάλει, 3 πονηρὰ ἡ καταλαλία.	IV, 11 : μὴ καταλαλεῖτε ἀλλήλων.
4 : πᾶσιν γὰρ ὁ Θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων. IX, 1 : ἆρον ἀπὸ σεαυτοῦ τὴν διψυχίαν καὶ μηδ' ὅλως διψυχήσῃς αἰτήσασθαί τι παρὰ τοῦ Θεοῦ.	I, 5 : αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος Θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς, 17 πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν, 6-8 αἰτείτω δὲ ἐν πίστει, μηδὲν διακρινόμενος·... μὴ γὰρ οἰέσθω ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος (ὁ διακρινόμενος), ὅτι λήψεταί τι παρὰ τοῦ Κυρίου, ἀνὴρ δίψυχος.

7 : καθάρισον οὖν τὴν καρδίαν σου ἀπὸ τῆς διψυχίας.	iv, 8 : καθαρίσατε χεῖρας... καὶ ἁγνίσατε καρδίας, δίψυχοι.
xii, 4, 7 : μὴ φοβήθητε οὖν αὐτὸν (διάβολον) καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν· 5, 2 : ἐὰν οὖν ἀντισταθῆτε αὐτῷ, νικηθεὶς φεύξεται ἀφ' ὑμῶν κατῃσχυμμένος.	iv, 7 : ἀντίστητε δὲ τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν.
Sim. vi, 1, 1 : (ἐντολαὶ) δυνάμεναι σῶσαι ψυχὴν ἀνθρώπου.	i, 21 : τὸν... λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν.
6 : τὰ πρόβατα... τρυφῶντα ἦν καὶ λίαν σπαταλῶντα.	v, 5 : ἐτρυφήσατε... καὶ ἐσπαταλήσατε.
ix, 23, 4 : (Θεός) δυνάμενος ἀπολέσαι ἢ σῶσαι αὐτόν (ἄνθρωπον).	iv, 12 : εἷς ἐστιν... ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι.

e) *S. Justin : Dialogue avec Tryphon* (vers 155-161) (1).

49 : (Χριστῷ) ὅν καὶ τὰ δαιμόνια φρίσσει.	Jac. ii, 19 : τὰ δαιμόνια.... φρίσσουσιν.
100 : (Εὕα) τὸν λόγον τὸν ἀπὸ τοῦ ὄφεως συλλαβοῦσα παρακοὴν καὶ θάνατον ἔτεκε.	i, 15 : ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν, ἡ δὲ ἁμαρτία... ἀποκύει θάνατον.

f) *S. Irénée : Adversus haereses* (vers 180-198) (2).

IV, xvi 2 : credidit Deo et reputatum est illi ad justitiam et amicus Dei vocatus est.	Jac. ii, 23 : « Abraham crut à Dieu et cela lui a été imputé comme justice » ; et il a été appelé ami de Dieu.
xxxiv, 4 : libertatis lex. xxxix, 3 : τὸν θεσμὸν τῆς ἐλευθερίας...	i, 25 : νόμον... τῆς ἐλευθερίας ; cf. ii, 12.

On pourrait faire des citations plus nombreuses (3), mais qui n'apporteraient aucun élément nouveau de solution. Les ressemblances sont tantôt dans les idées, tantôt dans les mots, rarement dans les deux à la fois. Plusieurs auteurs (*Cornely, Camerlynck, Zahn, Westcott, Mayor...*) concluent généralement, de l'examen des textes cités et d'autres semblables, à une utilisation de l'Épître de Jacques. Les ressemblances de Clément Romain et de Jac. paraissent décisives en faveur d'une dépendance de Clément ; on retrouve beaucoup d'expressions semblables, et surtout les mêmes exemples pour inculquer les

(1) *P. G.*, VI, 585, 712.
(2) *P. G.*, VII, 1016, 1086, 1111.
(3) On en trouvera une longue liste dans *Mayor,* p. lxxiv et ss.

mêmes idées. Les ressemblances d'Hermas et de Jac. sont nombreuses également, mais peut-être moins probantes. Il est vrai, un même fonds d'idées et d'expressions de la catéchèse, la même influence de l'A. T. peuvent expliquer bien des ressemblances entre l'Épître de Jac. et la littérature chrétienne des deux premiers siècles, néanmoins une dépendance de celle-ci par rapport à celle-là demeure possible et, dans certains cas, très probable (Clément Romain).

Le silence du canon de Muratori qui ne nomme pas l'Épître de Jac. et celui des auteurs ecclésiastiques latins qui ne paraissent pas en faire usage avant la seconde moitié du IVe siècle, n'est pas une difficulté décisive contre une utilisation de l'Épître par Clément ou Hermas (1). Zahn admet un oubli temporaire de l'Épitre (2). Cela est très possible. Dans l'Église de Rome, en effet, durant le premier siècle de son existence, l'élément juif a dû être influent (3); puis quand les Gentils devinrent très nombreux, l'Épître adressée à des Juifs a pu être peu à peu laissée de côté, et plus tard utilisée de nouveau.

§ 2. *La Canonicité.*

Les témoignages du IIIe au Ve siècle.

I. *Dans l'Église grecque.*

Le plus ancien témoignage sur la canonicité de la première Épître catholique est celui d'Origène († 254-255). Il est très important, car Origène connaissait beaucoup d'Églises et exerça une grande influence. Or le maître alexandrin reçoit l'Épître dans son canon et l'attribue à Jacques (4).

Il cite Jac. II, 26 comme parole d'Écriture, en même temps que la première Épître aux Corinthiens : πνεῦμα δὲ ἡ γραφὴ ποτὲ μὲν τὴν διάνοιαν καλεῖ, ὡς τῷ σπουδάζειν εἶναι τὴν παρθένον ἁγίαν πνεύματι καὶ σώματι· ποτὲ δὲ τὴν ψυχὴν ὡς παρὰ Ἰακώβῳ : ὥσπερ δὲ τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν ἐστιν (5).

(1) On a rapproché de Jac. quelques passages de Tertullien : *absit ut Dominus tentare videatur* (*De orat.* VIII, *P. L.*, I, 1164; cf. Jac. I, 13); *unde Abraham amicus Dei deputatus?* (*Adv. Jud.* II, *P. L.*, II, 600; cf. Jac. II, 23). Mais Tertullien a pu prendre ces idées et ces expressions dans l'A. T. (cf. *Comm.* aux endroits cités).

(2) *Geschichte des nt. Kanon,* I, Leipzig, 1889, p. 963.

(3) Il est difficile d'admettre que Claude ait chassé tous les Juifs de Rome en 48. Le texte des Actes (XVIII, 2) et celui de Suétone (*Vita Claudii,* XXV), qui parlent de l'expulsion des Juifs sur l'ordre de Claude, sont à combiner avec un texte de Dion Cassius (LX, 6) d'après lequel, à cause de la difficulté d'une expulsion générale, la police se contenta d'interdire les réunions. L'édit n'a donc pas dû être complètement exécuté. On a chassé sans doute les Juifs les plus tapageurs; quelques autres ont dû prendre peur et partir aussi.

(4) *In Jesu Navae, hom.* VII, 1 (*P. G.*, XII, 857).

(5) *Select. in Psal.* XXI, 6 (*P. G.*, XII, 1300); texte cité, I Cor. VII, 34.

Il nomme Jacques comme quelqu'un de bien connu : μακάριον ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ταπεινοῦσθαι· φησὶ γὰρ Ἰάκωβος· « ταπεινώθητε ἐνώπιον Κυρίου καὶ ὑψόσει ὑμᾶς » (1).

Il lui donne le titre d'Apôtre : φησὶν ὁ ἀπόστολος (2)... καθὼς φησὶ Ἰάκωβος ὁ ἀπόστολος (3).

Quelques auteurs pensent qu'Origène mentionne les doutes de quelques Églises quoique lui-même tînt l'Épître pour inspirée et authentique (4). Ils allèguent généralement deux formules de citations :

1° ἐὰν γὰρ λέγηται μὲν πίστις, χωρὶς δὲ ἔργων τυγχάνῃ, νεκρά ἐστιν ἡ τοιαύτη ὡς ἐν τῇ φερομένῃ Ἰακώβου ἐπιστολῇ ἀνέγνωμεν (5). Mais le participe φερομένῃ n'implique pas une restriction dans l'affirmation d'Origène; l'expression équivaut à « Épître communément reçue ». Origène emploie le même terme relativement à l'A. T. : τῶν τοίνυν φερομένων γραφῶν καὶ ἐν πάσαις ἐκκλησίαις Θεοῦ πεπιστευμένων εἶναι θείων, ou relativement aux Actes et aux Épîtres : φάσκων μετὰ τὰ εὐαγγέλια τὰς πράξεις καὶ τὰς ἐπιστολὰς φέρεσθαι τῶν ἀποστόλων (6).

2° οὐ συγχωρηθὲν ἂν ὑπὸ τῶν παραδεχομένων τό· Πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστιν (7). Le contexte montre qu'il ne s'agit pas de fidèles qui reçoivent l'Épître de Jacques par opposition à d'autres qui ne la reçoivent pas, mais de fidèles qui suivent son enseignement alors que d'autres ne le suivent pas.

Origène ne nous paraît donc pas mentionner de doute dans les Églises sur la canonicité de Jac.

Il trouve à Alexandrie une tradition déjà ferme. Clément, son prédécesseur au Didascalée, a peut-être commenté Jac. dans ses Hypotyposes (8), Cassiodore l'affirme (9).

Après Origène, l'Épître de Jacques demeura dans le canon alexandrin. Denys (+ 265) cite Jac. I, 13 comme parole d'Écriture, après Mt. IV, 1, à propos de la tentation : ὁ δὲ Θεὸς πειράζων τοὺς πειρασμοὺς περιφέρει ὡς ἀπείραστος κακῶν. ὁ γὰρ Θεός, φησὶν, ἀπείραστός ἐστιν κακῶν (10). Didyme commente Jac. (11), saint Athanase dans 39e Épître festale, datée de 367, dresse la liste du canon, liste « à laquelle, dit-il, il n'y a rien à ajouter ou à

(1) *Select. in Psal.* CXVIII, 153 (*P. G.*, XII, 1621).
(2) *Select. in Psal.* LXV, 4 (*P. G.*, XII, 1500; cf. Jac., V, 13).
(3) *Com. in Joan.* fragm. 126, édition de Berlin, t. IV, p. 570.
(4) BATIFFOL, *L'Église naissante : Le Canon du Nouveau Testament, RB.* 1903, p. 16; peut-être JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne,* t. I, p. 261-262.
(5) *Com. in Joan.* XIX, 6 (*P. G.*, XIV, 569); cf Jac., II, 26.
(6) *Com. in Joan.* I, 4, 5 (*P. G.*, XIV, 28).
(7) *Com. in Joan.* XX, 10 (*P. G.*, XIV, 592); cf. Jac., II, 26.
(8) EUSÈBE, *H. E.* VI, XIV, 1.
(9) *De inst. div. litt.* VIII (*P. L.*, LXX, 1120).
(10) *Interpretatio in Lucam,* XXII, 46 (*P. G.*, X, 1596).
(11) Fragments dans *P. G.*, XXXIX, 1749-1754.

retrancher »; les sept Épîtres catholiques sont nommées dans l'ordre actuel entre les Actes des Apôtres et les Épîtres de saint Paul, et attribuées, la première à Jacques, et les autres aux mêmes auteurs que maintenant. A part l'ordre de nomenclature le canon d'Athanase est le même que celui du Concile de Trente (1). Le grand évêque cite Jac. dans ses ouvrages (2). Son quatrième successeur, Cyrille, compose un commentaire de Jac. dont il ne reste que quelques fragments (3).

Le témoignage d'Eusèbe dans son Histoire, dont « les huit premiers livres paraissent avoir été achevés en 312 » (4) n'est pas aussi ferme que celui d'Origène. Après avoir raconté la mort de Jacques évêque de Jérusalem, Eusèbe ajoute : Τοιαῦτα καὶ τὰ κατὰ Ἰάκωβον οὗ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται· ἰστέον δὲ, ὡς νοθεύεται μέν, οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν. ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰούδα, μιᾶς καὶ αὐτῆς οὔσης τῶν ἑπτὰ λεγομένων καθολικῶν· ὅμως δ' ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις (5). Un grand nombre d'Églises lisent donc publiquement les sept Épîtres catholiques avec les Épîtres de saint Paul (μετὰ τῶν λοιπῶν); ce sont ces Églises qui attribuent la première des Épîtres catholiques à Jacques, évêque de Jérusalem. Eusèbe qui veut être complet (ἰστέον δέ), mentionne le doute de quelques Églises, fondé sur le silence de plusieurs anciens, mais lui-même ne s'y arrête pas et conclut pour la réception de l'Épître (ἴσμεν). Quand il dresse le catalogue des Écritures, et à cause des doutes qu'il a déjà signalés, Eusèbe range l'Épître au nombre des ἀντιλεγόμενα, ou livres discutés (avec Jude, II Pet. II et III Jo.), par opposition aux νόθα ou apocryphes (*Actes de Paul, Pasteur d'Hermas*...) et aux ὁμολογούμενα, ou livres admis de tous (6). La preuve que lui-même la recevait ressort de ses ouvrages; il fait usage de l'Épître dans son traité *De ecclesiastica theologia* (7), ailleurs il la cite comme Écriture (8) et même une fois sous le nom du « saint Apôtre » (9).

Dans la seconde moitié du IVe siècle saint Cyrille de Jérusalem (10), saint Grégoire de Nazianze (11), saint Épiphane (12), Amphiloque évêque

(1) *P. G.*, XXVI, 1176-77.
(2) *De decretis Nic. Syn.* 4 (*P. G.*, XXV, 429); *Ep. ad Afr.* 8 (*P. G.*, XXVI, 1044); textes cités Jac. I, 8, 17.
(3) *P. G.*, LXXIV, 1007-1012.
(4) TIXERONT, *Patrologie*, Paris, 1918, p. 246.
(5) *H. E.* II, XXIII, 24, 25.
(6) *H. E.* III, XXV, 1, 4.
(7) II, XXV; III, II (*P. G.*, XXIV, 965, 976); textes cités Jac. II, 19; V, 16.
(8) *Com. in Psal.* C, 5 (*P. G.*, XXIII, 1244); texte cité Jac. IV, 11.
(9) *Com. in Psal.* LVI, 2 (*P. G.*, XXIII, 505); texte cité Jac. V, 13; cf. p. XXVII, note 1.
(10) *Cat.* IV, XXXVI (*P. G.*, XXXIII, 500).
(11) *Carm.* I, XII (*P. G.*, XXXVII, 474).
(12) *Adv. haer.* LXXVI, 5 (*P. G.*, XLII, 560).

d'Iconium (1) nomment, comme saint Athanase, l'Épître de Jacques dans la liste des écrits inspirés sans mentionner de discussion sur son authenticité. On retrouve le nom de l'Épître dans les Canons dits du concile de Laodicée, et dans les Canons Apostoliques (2). Au dire d'Amphiloque il y a encore des doutes sur II Pet., II et III Jo.; mais Jac. avec I Pet., I Jo., est reçu sans contestation. Saint Jean Chrysostome a commenté l'Épître de Jacques (3).

Dans la première moitié du v[e] siècle, Hésychius de Jérusalem composa, lui aussi, un commentaire de Jac. (4).

A ces témoignages, on peut ajouter encore celui des textes du N. T.; les manuscrits B et ℵ écrits dans la seconde moitié du IV[e] siècle contiennent l'Épître de Jac.

II. *Dans l'Église latine.*

Il faut arriver à la seconde moitié du IV[e] siècle pour trouver des témoignages formels sur la canonicité de Jac.

Saint Hilaire cite l'Épître de Jacques après Rom. Mc. Jo. I Tim. à propos de textes dont abusent les hérétiques, et donne à Jacques le titre d'Apôtre : *Jacobus apostolus dixerit : apud quem non est demutatio* (5) (Jac. I, 17). Le terme *demutatio,* qu'on ne retrouve pas dans les versions latines connues, indique peut-être une traduction originale faite par Hilaire sur le texte grec.

L'Ambrosiaster, qui a dû écrire vers 375, cite Jac. v, 20 avec les termes lus dans la *Vulg.* et donne à Jacques comme saint Hilaire le titre d'Apôtre : *quomodo qui errantem converti facit remunerandus est, dicente Jacobo apostolo in epistola sua : qui converti fecerit peccatorem salvabit animam ejus [a morte]* (6) *et operiet multitudinem peccatorum* (7).

Priscillien cite quatre fois Jac. Son texte diffère un peu du latin de la *Vulg.* (8).

(1) Sous le nom de Grégoire le Théologien, dans Migne, *P. G.,* XXXVII, 1597.

(2) Sur ces Canons cf. JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne,* t. I, p. 297 et BATIFFOL, art. cit. *RB.* 1903, p. 13.

(3) Fragments dans *P. G.*, LXIV, 1039-1052 ; CRAMER, t. VIII.

(4) Fragments dans *P. G.,* XCIII, 1389-1390.

(5) *De Trin.* IV, 8 (*P. L.*, X, 101).

(6) Les mots entre crochets manquent dans quelques manuscrits.

(7) *In Gal.* v, 10 (*P. L.*, XVII, 366).

(8) SCHEPSS, *Priscilliani quae supersunt*, Wien, 1889. Voici les passages cités : Jac. II, 5 Deus elegit pauperes mundi divites fidei, heredes regni (SCH. p. 17); II, 19 credes quia unus Deus est : hoc et daemonia faciunt et perhorrescunt (SCH. p. 27); IV, 4 omnis amicitia mundi inimica est Dei (SCH. p. 57, 90, 94); v, 1-3 age nunc divites plangite ululantes super miserias vestras quae superveniunt divitiis vestris, putruerunt et tiniaverunt vestes vestrae; aurum vestrum et argentum vestrum quod reposuistis in novissimis diebus aeruginabit et aerugo eorum in testimonium vobis

Le concile de Rome réuni par le pape Damase (380) nomme l'Épître de Jacques dans son canon (DENZ. 84), de même Philastrius de Brescia (1), saint Jérôme (2), Rufin (3), les papes Innocent I (405), Gélase (495); cf. DENZ. 96, 162. Chromatius d'Aquilée correspondant de saint Ambroise et ami de Jérôme et de Rufin, cite Jac. I, 12, 15, avec la formule : *beatus Jacobus in epistola sua* (4). Le texte de Chromatius est semblable à celui du manuscrit de Corbeil, première version latine de Jac. aujourd'hui connue.

L'Épître de Jacques est reçue en Afrique à la même époque qu'en Italie et en Gaule. Le Canon appelé de Mommsen, écrit sans doute en Afrique vers 359, la contient peut-être déjà (cf. BATIFFOL, *RB.*, 1903, p. 14); celui du Concile de Carthage (397) la nomme entre III Jo. et Jude (DENZ. 92), celui de saint Augustin, après les six autres Épîtres catholiques (5). L'évêque d'Hippone a écrit une explication de Jac. aujourd'hui perdue (6), d'après Cassiodore, il avait composé ce commentaire *solita diligentiae suae curiositate* (7).

III. *Dans l'Église syriaque.*

Il n'est pas certain que saint Éphrem ait reconnu comme inspirée l'Épître de Jac. ou l'ait citée. *La doctrine des Apôtres,* écrite sans doute au IVe siècle, et publiée par Cureton et Wright (8) dit que Jacques a écrit de Jérusalem. Un témoignage plus important est celui de la *Peschitta* (Ve siècle). Cette version contient trois des Épîtres catholiques : Jac. I Pet. I Jo., elle reproduit sans doute le Canon de Lucien. Quoique reçue dans le texte officiel des Églises syriaques et dans les versions *Philoxénienne* et *Harkléenne* l'Épître de Jacques demeura discutée, surtout parmi les Nestoriens (9).

IV. *Dans l'Église copte.*

Quand on traduisit le N. T. en langue copte dans le courant du

erit et comedet carnes vestras sicut ignis (SCH. p. 17); cf. MAYOR p. 3-23. D'après dom Morin, ces traités édités par Schepss seraient l'œuvre d'un priscillianiste, Instantius, cf. TIXERONT, *Patrologie*, p. 298.

(1) *Haeres.* LXXXVIII (*P. L.*, XII, 1199-1200).

(2) *Ep. ad Paulinum,* LIII, 8 (*P. L.*, XXII, 548).

(3) *Com. in Symb. Apost.* XXXVII (*P. L.*, XXI, 374).

(4) *Tract. in Ev. Mat.* IX, 1; XIV, 7 (*P. L.*, XX, 349, 362).

(5) *De doctrina christ.* II, VIII (*P. L.*, XXXIV, 41).

(6) *Retract.* II, XXXII (*P. L.*, XXXII, 643-644).

(7) *De inst. div. litt.* VIII (*P. L.*, LXX, 1120).

(8) *Ancient Syriac Documents,* London, 1864, p. 32.

(9) W. BAUER a réuni de nombreux renseignements sur le Canon du N. T. chez les écrivains syriaques dans son ouvrage : *Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche*, Giessen, 1903.

IIIe siècle ou peut-être dès la fin du IIe, l'Épître de Jac. fut traduite en même temps. Elle était donc reçue dans les Églises coptes comme Écriture inspirée.

Conclusion.

L'Épître de Jac. n'a été connue que peu à peu dans les Églises. Elle ne répondait pas comme les Évangiles ou les Actes aux désirs qu'avaient les fidèles d'être mieux instruits de la vie et des enseignements du Sauveur ou des origines chrétiennes ; son auteur était moins connu que saint Paul dans les Églises de la gentilité. Aussi s'explique-t-on fort bien la lenteur relative de sa diffusion.

Depuis la date de sa rédaction (entre 50 et 62, cf. p. LXXXVII) jusqu'à Origène, c'est-à-dire pendant un siècle et demi environ, son histoire nous échappe. Durant toute cette période, elle fut conservée et lue dans quelques communautés, notamment dans les communautés auxquelles l'auteur l'avait envoyée. Il est possible qu'Hermas et d'autres écrivains des deux premiers siècles l'aient utilisée ; cela est très probable pour Clément Romain; en tous cas on ne saurait dire si ces écrivains ont reconnu son caractère de livre inspiré. Le Canon de Muratori ne la nomme pas, mais est-il complet ?

Parmi les Églises qui conservaient et lisaient la lettre de Jacques, il faut nommer celle d'Alexandrie, où la colonie juive était si importante. Quand Origène écrit, il trouve une tradition établie et s'en fait le témoin. Après lui la métropole d'Égypte regarda toujours l'Épître comme inspirée. L'influence d'Origène, de Didyme, d'Athanase, de Cyrille, fit connaître aux Églises lointaines le canon alexandrin.

En Syrie l'accord n'était pas aussi complet qu'en Égypte (1). A Antioche, Lucien a dû compter Jac. au nombre des écrits inspirés, car Amphiloque, Grégoire de Nazianze, Chrysostome, qui ont reçu l'Épître de Jacques, devaient la lire dans les exemplaires de Lucien; de même le traducteur de la *Peschitta*. Mais un autre antiochien de renom, Théodore de Mopsueste, a rejeté l'Épître de Jacques au dire de Léonce de Byzance (2). Le *Mephaśqana* (3) devait se réclamer de la tradition de certaines Églises syriennes, peut-être était-ce déjà les mêmes Églises

(1) En Égypte on ne connait qu'une voix discordante, tout à fait négligeable, celle de Cosmas Indicopleuste au milieu du VIe siècle. Ce moine rejeta les Épîtres catholiques (*Topographia*, VII; *P. G.*, LXXXVIII, 372-373), parce que dans II Pet. il y avait un passage qu'on opposait à une de ses idées, cf. JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne,* t. I, p. 336.

(2) *Contra Nestorianum et Eutychium*, liber III, *Adversus incorrupticolas et Nest.* XIV (*P. G.*, LXXXVI, 1365).

(3) Les Nestoriens de langue syriaque aimaient à saluer Théodore de ce titre qui signifie « *Interprète* ».

qui au temps d'Eusèbe ne lisaient pas Jacques en public (1). L'influence de Théodore n'est certainement pas étrangère aux doutes des écrivains ecclésiastiques de langue syriaque, surtout des Nestoriens, relativement à la canonicité ou à l'authenticité de l'Épître (2).

En Occident, la lettre de Jacques est demeurée inconnue ou presque inconnue jusqu'au milieu du IV[e] siècle. A cette époque l'Église latine entre en contact plus étroit avec l'Église grecque. Saint Hilaire est exilé en Asie Mineure; saint Athanase en Gaule. Saint Ambroise connaît bien les Pères Grecs, saint Jérôme voyage en Orient, Rufin fait traduire Origène. L'Épître de Jac. est alors reçue dans les canons des Églises d'Italie, de Gaule, d'Espagne (Priscilliens), d'Afrique. Les Pontifes de Rome, Damase, Innocent I, Gélase, la mettent dans leurs listes officielles des livres inspirés.

La canonicité de l'Épître est alors fermement établie et le demeurera. Quand Luther voudra la rejeter il ira contre toute la tradition. On sait qu'il opposa l'Épître de Jac. aux lettres de saint Paul et l'appela « *épître de paille* » (*eine rechte stroherne Epistel*). Les autres réformateurs, Mélanchton, Zwingle, Calvin, ne le suivront pas jusque-là et reconnaîtront le caractère inspiré de l'écrit (3).

Le concile de Trente a défini la canonicité de l'Épître de Jac. (DENZ. 784). Mais comme l'Épître avait été contestée autrefois dans quelques Églises, on l'a rangée durant quelque temps parmi les livres deutéro-canoniques du N. T. (4).

§ 3. *L'authenticité.*

Les Pères ont connu notre première Épître catholique sous le nom de Jacques. Mais avec quel Jacques nommé dans le N. T. ont-ils identifié cet auteur?

Nous avons déjà vu qu'au temps d'Eusèbe les Églises qui lisaient en public l'Épître de Jacques l'attribuaient à Jacques premier évêque de Jérusalem (5). Eusèbe ne connaît sans doute pas d'autre attribution, car il l'aurait bien dit. Il est probable que ces Églises tenaient Jacques pour un Apôtre, car Eusèbe qui lui donne ce titre dans le commentaire

(1) *H. E.* II, XXIII, 24, 25.

(2) Cette influence de Théodore de Mopsueste s'est exercée jusqu'en Afrique. Au milieu du VI[e] siècle l'évêque africain Julianus, qui était disciple de Théodore, par son maître Paul le Persan, et qui suit son canon des Écritures (BARDENHEWER, *Patrologie* [3], p. 552), rejetait l'Épître de Jacques (*De partibus divinae Legis,* I, VI; *P. L.*, LXVIII, 19).

(3) JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne,* t. I, p. 373-381.

(4) Cette distinction de livres deutéro-canoniques n'a jamais eu de caractère officiel.

(5) *H. E.* II, XXIII, 24, 25.

du Psaume LVI, paraît bien parler selon une tradition communément reçue (1).

Avant Eusèbe, Origène en a été le témoin. Il donne à Jacques le titre d'Apôtre (2). Il n'a pas dû penser à Jacques fils de Zébédée mort si tôt, mais à Jacques fils d'Alphée. Dans son commentaire de l'Épître aux Romains, traduit par Rufin, il identifie l'auteur de l'Épître avec Jacques frère du Seigneur : *Nec solus haec Paulus in suis litteris scribit, audi et Jacobum fratrem Domini similia protestantem cum dicit : Qui voluerit amicus esse saeculi hujus inimicus Dei constituetur* (Jac. IV, 4) (3). Il n'y a aucune raison de soupçonner Rufin d'avoir ici mal traduit Origène. Le grand alexandrin a donc tenu Jacques auteur de l'Épître pour le frère du Seigneur, l'évêque de Jérusalem. On objecte un passage de son commentaire sur Matthieu (4). Origène y nomme Jacques frère du Seigneur, puis Jude; il dit bien que Jude a écrit une épître de quelques versets, mais ne parle pas de l'Épître de Jacques. Von Soden (5) et d'autres tirent argument de ce silence pour dire qu'Origène n'identifiait pas Jacques auteur de l'Épître avec Jacques évêque de Jérusalem. Mais un silence n'est pas une négation.

La plupart des Pères nomment « Jacques » ou « Jacques Apôtre » sans autre spécification. Ils n'ont pas cherché à identifier l'auteur d'une manière plus précise, peut-être parce que déjà ils manquaient de données traditionnelles pour le mieux connaître, ou bien parce que cette question d'ordre secondaire ne les intéressait pas. On pourrait encore supposer que ce Jacques leur paraissait un personnage suffisamment connu; ils devaient tenir son nom des Églises qui recevaient l'Épître au temps d'Eusèbe, dans ce cas il est à présumer qu'ils ont dû faire généralement la même identification, entre l'auteur de l'Épître et l'évêque de Jérusalem, les uns le croyant Apôtre et les autres ne se prononçant pas.

Saint Jérôme attribue l'Épître à Jacques, évêque de Jérusalem et frère du Seigneur : *Jacobus qui appellatur frater Domini... unam tantum scripsit epistolam quae de septem catholicis est* (6). D'autre part, il identifie Jacques frère du Seigneur avec l'Apôtre Jacques fils

(1) *Com. in Psal.* LVI, 2 (*P. G.*, XXIII, 505). Dans *H. E.* II, I, 2, Eusèbe dit que Jacques frère du Seigneur était appelé fils de Joseph. Si on dit que Jacques est fils de Joseph, on ne le considère pas comme un Apôtre, car il n'y a que deux Apôtres Jacques, le fils de Zébédée et le fils d'Alphée. Eusèbe a-t-il changé d'idée? Je croirais plutôt que dans son Histoire il rapporte ce qu'on disait du frère du Seigneur sans l'accepter pour cela.

(2) Cf. p. XXI.

(3) *Com. in Rom.* IV, 8 (*P. G.*, XIV, 989).

(4) *Com. in Mat.* X, 17 (*P. G.*, XIII, 876-877).

(5) *Hand-Kommentar,* p. 141.

(6) *De vir. ill.* II (*P. L.*, XXIII, 609).

d'Alphée (1). Quand Rufin appelle l'auteur de l'Épître frère du Seigneur et Apôtre, il pense lui aussi à l'évêque de Jérusalem et au fils d'Alphée (2).

Saint Jean Chrysostome attribue l'Épître à Jacques frère du Seigneur : καὶ εἰ βούλεσθε, παράξω ὑμῖν ἀξιόπιστον μάρτυρα τὸν ἀδελφόθεον Ἰάκωβον φάσκοντα· ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων νεκρά ἐστιν (3). Mais tantôt il paraît considérer le frère du Seigneur comme un fils de Joseph (4), tantôt il l'identifie avec Jacques fils d'Alphée (5).

Quelquefois et seulement à une époque éloignée des origines l'Épître fut considérée comme l'œuvre de Jacques fils de Zébédée : Isidore de Séville (6), un manuscrit de Corbeil (IXe siècle, en note à la fin de l'Épître de Jac.), la préface aux Épîtres catholiques dans l'édition princeps de la *Peschitta* (préface datée généralement du XVIe siècle), enfin un certain nombre d'auteurs espagnols entraînés par leur affection pour Jacques de Compostelle, le fils de Zébédée.

A côté du grand courant traditionnel favorable au nom de Jacques évêque de Jérusalem, il faut encore relever des doutes, des négations.

Nous savons déjà qu'au temps d'Eusèbe quelques Églises n'admettaient pas l'authenticité de l'Épître de Jacques. C'était peut-être aussi l'opinion de quelques personnes à l'époque de saint Jérôme; le solitaire de Bethléem après avoir attribué l'Épître à Jacques évêque de Jérusalem, ajoute : *quae et ipsa epistola ab alio quodam* (7) *sub nomine ejus edita asseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem* (8); mais il se pourrait bien que Jérôme ne fasse que répéter Eusèbe. Isidore relève quelques doutes (9). Les Églises de langue syriaque ont longtemps hésité; au XIIIe siècle le Jacobite Bar Hebraeus rapporte encore des doutes que pour sa part il ne partage pas (10). Il faut enfin nommer Cajetan, Érasme qui n'ont pas cru que l'Épître fut l'œuvre de Jacques évêque de Jérusalem ou Apôtre (11).

L'authenticité de l'Épître de Jacques n'a donc pas été universellement admise dans la tradition. Cependant les témoignages des Pères et des

(1) *Adv. Helv.* 13 (*P. L.*, XXIII, 195-196).
(2) *Com. in Symb. Apost.* XXXVII (*P. L.*, XXI, 374).
(3) *De Paenit. hom.* IX (*P. G.*, XLIX, 343); cf. Jac. II, 26.
(4) *In Mat. hom.* V, 3 (*P. G.*, LVII, 58).
(5) *In Gal.* I, 19 (*P. G.*, LXI, 632).
(6) *De ortu et obitu Patrum,* LXXI (*P. L.*, LXXXIII, 151).
(7) ms. sangerm. : *ab aliquibus*.
(8) *De vir. ill.* II (*P. L.*, XXIII, 609).
(9) *De eccl. officiis,* I, XII, 12 (*P. L.*, LXXXIII, 749-750).
(10) KLAMROTH, *Gregorii Abulfaragii Bar Ebhraya in Actus et Epistolas catholicas adnotationes*, Göttingen, 1878, cité par ROPES, p. 98.
(11) Cf. JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne,* t. I, p. 362 et 366.

anciens auteurs ecclésiastiques considérés dans leur ensemble demeurent fermes en sa faveur : ils tiennent l'Épître pour l'œuvre de Jacques, évêque de Jérusalem, frère du Seigneur. C'est seulement contre cette attribution que des doutes ou des négations nous sont connus, c'est donc qu'elle était seule à s'imposer.

Les témoignages traditionnels sont moins fermes sur le caractère apostolique de Jacques frère du Seigneur. Nous avons dit que Jérôme, Rufin identifient Jacques frère du Seigneur et Jacques Apôtre fils d'Alphée, et que Chrysostome adopte cette manière de voir dans son commentaire de l'Épître aux Galates (1). La pensée des anciens est moins claire. Origène qui appelle Jacques Apôtre mentionne ailleurs l'opinion qui fait de Jacques frère du Seigneur un fils de Joseph et il semble l'admettre (2). Eusèbe a peut-être hésité (3). Épiphane considère Jacques frère du Seigneur comme un fils de Joseph, et cependant il lui arrive de l'appeler Apôtre (4). Tout un groupe de Pères ne parle pas de l'identification de Jacques frère du Seigneur et de Jacques Apôtre. Grégoire de Nysse (5) fait de Jacques frère du Seigneur un fils de Joseph, et non d'Alphée, peut-être aussi Cyrille d'Alexandrie (6). Saint Hilaire paraît admettre les frères du Seigneur plutôt comme enfants de Joseph (7). Théodoret fait de Jacques un fils de Clopas et de la sœur de la Vierge Marie (8). La pensée de saint Augustin a hésité : *Jacobus Domini frater vel ex filiis Joseph ex alia uxore, vel ex cognatione Mariae matris ejus debet intelligi* (9). Cette diversité d'opinions se retrouve et même s'accentue dans la liturgie où la démarcation entre Orientaux et Occidentaux est beaucoup plus nette que chez les Pères. L'Église latine célèbre la fête de Jacques Apôtre fils d'Alphée et évêque de Jérusalem le 1er mai; l'Église grecque célèbre la fête de Jacques Apôtre fils d'Alphée le 9 octobre et celle de Jacques évêque de Jérusalem, le 25 du même mois.

Le concile de Trente dans le chapitre sur l'institution du sacrement de l'extrême-onction a identifié Jacques frère du Seigneur (évêque de Jérusalem) et Jacques Apôtre (évidemment le fils d'Alphée) (DENZ. 908).

(1) Cf. p. XXVII, XXVIII.
(2) *Com. in Mat.* X, 17 (*P. G.*, XIII, 876, 877) ; *In Lucam hom.* VII (*P. G.*, XIII, 1818). Cette opinion qui vient du Protévangile de Jacques est traitée par saint Jérôme de « *deliramenta apocryphorum* » (*In Mat.* XII, 49, 50 ; *P. L.*, XXVI, 84).
(3) Cf. p. XXVII note 1.
(4) *Adv. haer.* LXXVIII, 7, 8, 13 ; LXXIX, 3 (*P. G.*, XLII, 708, 709, 720, 744); et XXIX, 3 (*P. G.*, XLI, 393).
(5) *In Christi Resurrectionem, orat.* II (*P. G.*, XLVI, 648).
(6) *In Joan.* VII, 5 (*P. G.*, LXXIII, 636-637).
(7) *Com. in Mat.* I, 4 (*P. L.*, IX, 922).
(8) *Epist. ad Galat.* I, 19 (*P. G.*, LXXXII, 468).
(9) *Expositio Ep. ad Galat.* 8 (*P. L.*, XXXV, 2110).

§ 4. *La personne de Jacques évêque de Jérusalem.*

Il nous faut maintenant étudier dans l'histoire la personne de ce Jacques frère du Seigneur, auquel la tradition a généralement attribué l'Épître. Cette information préliminaire nous permettra au chapitre suivant de porter un jugement aussi motivé que possible sur l'authenticité de l'écrit.

I. *Avant la Pentecôte. Essai d'identification.*

La vie de Jacques évêque de Jérusalem nous est très peu connue avant la Pentecôte.

Avec quel Jacques des Évangiles peut-on l'identifier? Le même nom y est écrit avec quatre spécifications différentes :

1° Jacques fils de Zébédée et frère de Jean (Mt. IV, 21; X, 2; Mc. I, 19; III, 17; Lc. V, 10; VI, 14).

2° Jacques fils d'Alphée (Mt. X, 3; Mc. III, 18; Lc. VI, 15; cf. Act. I, 13).

Tous deux étaient Apôtres.

3° Jacques frère du Seigneur (Mt. XIII, 55; Mc. VI, 3; cf. Gal. I, 19).

4° Jacques fils de Marie (Mt. XXVII, 56; Mc. XV, 40; XVI, 1; Lc. XXIV, 10).

Jamais les évangélistes n'identifient explicitement Jacques fils de Marie, Jacques frère du Seigneur et Jacques fils d'Alphée. Il est probable cependant que ces trois vocables désignent le même personnage qui devint par la suite le chef de la communauté chrétienne de Jérusalem.

Il n'est pas besoin d'établir ici que le mot frère du Seigneur n'est pas à entendre au sens strict, mais au sens large araméen de parent, probablement en la circonstance de cousin. Il est dommage que Mayor, un des meilleurs commentateurs de l'Épître de Jacques, ait voulu reprendre tout l'arsenal de la critique hostile à la perpétuelle virginité de Marie. Il se donne beaucoup de mal pour faire de Jacques le frère de Jésus au sens strict. Parmi les études modernes catholiques et de langue française qui traitent la question des frères du Seigneur, il faut citer celle du R. P. Lagrange dans son Commentaire sur saint Marc (p. 72 et ss.) et celle du R. P. Durand dans *RB*. 1908 (p. 9-35). Le lecteur voudra bien s'y reporter.

Jacques, frère du Seigneur, évêque de Jérusalem (Gal. I, 19) est certainement le même personnage que Jacques frère (cousin) de Jésus bien connu des gens de Nazareth (Mt. XIII, 55; Mc. VI, 3).

Contre l'identification de Jacques frère de Jésus et de Jacques Apôtre fils d'Alphée, on fait une objection : les frères de Jésus lui étaient hostiles (Mc. III, 21; Jo. VII, 3); ils ne pouvaient donc pas être Apôtres.

Mayor pense que Jacques frère du Seigneur s'est converti seulement après la Passion. Il est vrai, les parents de Jésus forment un groupe à part des Apôtres. Ils n'ont pas la foi ou du moins ils ont une foi très mal éclairée. Mais les expressions de Mc. et de Jo. sont trop générales pour qu'on ne puisse pas admettre des exceptions. Chez les Orientaux la parenté est toujours nombreuse, car les généalogies de famille sont bien connues. Quelques parents de Jésus ont bien pu ne pas penser comme les autres.

L'objection ne saurait donc infirmer le texte de saint Paul qui paraît bien dire que Jacques frère du Seigneur fut Apôtre. Après avoir dit qu'il a visité saint Pierre à Jérusalem et est demeuré quinze jours avec lui, saint Paul ajoute : ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ Κυρίου (Gal. I, 19). Il est difficile d'admettre comme le prétend la majorité des critiques modernes non catholiques (1) que εἰ μή ait dans ce texte la signification rare de « mais cependant » qu'on retrouve dans Lc. IV, 26; Apoc. XXI, 27; et qu'ἕτερον se rapporte à Pierre comme si Paul disait : « Je n'ai pas vu d'autre Apôtre que Pierre, mais j'ai vu Jacques le frère du Seigneur. » Le sens le plus naturel, surtout après ἕτερον est celui de « sinon »; vraisemblablement Paul range Jacques frère du Seigneur parmi les Apôtres, et par Apôtre il entend les Douze ; en effet il a en vue un petit groupe bien distinct dont ne font pas partie les apôtres de second rang comme Barnabé, il appelle Jacques une colonne en même temps que Céphas, Jean (Gal. II, 9); cf. LAGRANGE, *Épître aux Galates*, p. 18. On peut remarquer, d'autre part, que Jacques qui était sédentaire ne pouvait avoir le titre d'Apôtre que s'il était compté au nombre des Douze (2).

Si, comme on peut le croire, Jacques frère du Seigneur était un des Apôtres, il ne peut être que Jacques fils d'Alphée, car il mourut après 60 et Jacques fils de Zébédée fut exécuté sur l'ordre d'Agrippa en 44 (Act. XII, 2).

On peut ajouter d'autres conjectures.

Jacques frère (cousin) du Seigneur et José (Mt. Joseph) qui habitaient sans doute Nazareth (Mt. XIII, 55; Mc. VI, 3) doivent être identifiés avec

(1) Elle soutient en effet que Jacques frère du Seigneur est fils de Joseph et de Marie. Dès lors, il ne peut pas être Jacques Apôtre, fils d'Alphée.

(2) L'Évangile selon les Hébreux, cité par saint Jérôme (*De vir. ill.*, II), a peut-être considéré Jacques frère du Seigneur comme Apôtre; celui-ci aurait assisté à la Cène; le Sauveur lui apparut après sa résurrection : « *juraverit enim Jacobus se non comesurum panem ab illa hora qua biberat calicem Domini donec videret eum resurgentem a dormientibus* ». Ropes à la suite de Lightfoot lit « *calicem Dominus* », il s'agirait de la Passion, Jac. ne serait donc pas supposé Apôtre. Les deux lectures peuvent être discutées (cf. *Mayor*, p. LVI, note 1). La traduction grecque a Κύριος. La traduction de Jérôme demeure douteuse.

Jacques le petit μικρός (1) et José (Mt. Joseph) dont la mère s'appelait Marie (Mt. xxvii, 56; Mc. xv, 40; cf. xvi, 1; Lc. xxiv, 10). Celle-ci avait suivi Jésus avec quelques autres saintes femmes depuis la Galilée jusqu'au Calvaire.

Saint Jean ne nomme pas au pied de la croix Marie mère de Jacques et de José mais Marie de Clopas (xix, 25). Peut-être s'agit-il de la même Marie nommée dans les Synoptiques du nom de ses deux fils, et dans Jo. du nom de son mari; Clopas et Alphée seraient les deux noms d'un même personnage, comme Matthieu et Lévi (2). Plusieurs auteurs identifient Marie de Clopas avec la sœur de la Sainte Vierge dont il est parlé dans le même texte de Jo., il y aurait trois femmes, la Mère de Jésus, sa sœur Marie de Clopas, et Marie-Magdeleine. Dans cette hypothèse, Jacques serait neveu de la Sainte Vierge et cousin de Jésus par sa mère. Mais il semble plutôt qu'il faille admettre dans Jo. deux groupes de deux femmes, la Mère de Jésus et sa sœur, Marie de Clopas et Marie-Magdeleine. Si Clopas est frère de Joseph comme le rapporte Hégésippe au dire d'Eusèbe (3), Jacques serait donc par son père cousin putatif de Jésus.

Il y avait peut-être un ou deux autres fils dans la famille. Mais à mesure qu'on avance dans les conjectures, le terrain devient de moins en moins sûr. Jude de Jacques dans Lc. vi, 16; Act. i, 13, signifie très probablement Jude frère de Jacques (cf. Jude 1). Ce Jude appelé sans doute Lébbée et Thaddée dans Mt. x, 3; Mc. iii, 18, pour le distinguer de Judas Iscariote (cf. Jo. xiv, 22), était Apôtre et, comme Jacques et José, parent du Sauveur (Mt. xiii, 55; Mc. vi, 3). Il n'est jamais mis en relation avec Marie mère de Jacques et de José; peut-être était-il seulement frère de Jacques par son père. Simon, nommé en même temps que Jacques, José (Mt. Joseph), et Jude par les gens de Nazareth (Mt. xiii, 55, Mc. vi, 3), était peut-être lui aussi, comme Jude, frère de Jacques et Apôtre (Mt. x, 4; Mc. iii, 18; Lc. vi, 15).

Si le bien-fondé de ces déductions dont les dernières demeurent très conjecturales était établi, on pourrait reconstituer de la manière suivante le milieu familial de Jacques. Alphée aurait eu d'un premier mariage un fils nommé Jude, peut-être un autre nommé Simon. Puis il aurait épousé en seconde noce une femme nommée Marie. Jacques et José seraient nés de cette union. La famille habitait Nazareth ou un village voisin, et les fils d'Alphée grandissaient près de Jésus leur

(1) L'adjectif μικρός peut désigner la taille, ou un plus jeune âge par comparaison avec un autre, dans ce dernier cas il s'agirait d'un Jacques bien connu (le fils d'Alphée) qu'on distingue d'un autre bien connu également (le fils de Zébédée); cf. LAGRANGE, *S. Marc*, p. 79.

(2) Cf. LAGRANGE, *S. Marc*, p. 79, 80.

(3) *H. E.* III, xi.

parent. Quand Jésus commença son ministère, l'ensemble de la parenté prit une attitude critique; on trouva qu'il exagérait (Mc. III, 21), puis qu'il manquait d'audace (Jo. VII, 3); mais Jacques et Jude se seraient attachés à lui et seraient devenus Apôtres. Simon aussi peut-être (Mt. x, 4). José ou Joseph (Mt.) ne fut pas Apôtre; il était sans doute connu comme un disciple par les premiers chrétiens puisque la catéchèse désignait par son nom, comme par celui de Jacques, sa mère Marie. On ne saurait dire à quel moment il s'attacha au Sauveur, ni si c'est de lui qu'il s'agit dans Act. I, 23. Les fils d'Alphée apparaîtraient donc, au moins dans l'ensemble, comme une exception parmi la parenté de N.-S. L'influence de Marie, mère de Jacques et de José, n'aurait pas été étrangère à cette attitude : elle aussi s'était attachée à Jésus et plus courageuse que ses fils, elle le suivit jusqu'au Calvaire.

Après la Résurrection, Jacques fut comme Pierre favorisé d'une apparition spéciale du Seigneur (I Cor. xv, 5, 7). Il assista à l'Ascension et se retira au Cénacle (Act. I, 12-14). Nous y retrouvons les frères de Jésus formant un groupe spécial à côté des Apôtres. Il s'agit vraisemblablement des parents incrédules ou à l'esprit critique, convertis depuis le ministère galiléen et surtout depuis la Résurrection. Ils sont venus se joindre à ceux des leurs qui les avaient précédés dans la foi, notamment à Jacques et à Jude.

De cette reconstitution hypothétique de la vie de Jacques avant la Pentecôte, quelques grandes lignes semblent se dégager. Jacques est très probablement le parent de Jésus connu des gens de Nazareth, et l'Apôtre fils d'Alphée. Le Christ glorieux lui est sûrement apparu.

II. *Après la Pentecôte.*

La suite de son histoire nous est heureusement mieux connue.

Au dire de Clément d'Alexandrie cité par Eusèbe (1), Pierre, Jacques (fils de Zébédée) et Jean « après l'Ascension du Sauveur, quoique plus honorés que les autres par lui, ne revendiquèrent point cette gloire, mais Jacques le Juste fut choisi comme évêque de Jérusalem. » C'est aussi l'opinion de saint Jérôme (2). Il semble que les Apôtres convinrent entre eux de confier à Jacques le gouvernement de l'Église Mère. Cette préférence donnée à un parent de Jésus s'explique mieux, si Jacques était Apôtre comme nous avons pensé devoir l'admettre. Peut-être se signalait-il par une grande charité (cf. *Comm.* I, 27). Plus tard on pensa que Jésus lui-même avait donné à Jacques l'épiscopat de Jérusalem (3). Cette opinion qui tend à rehausser l'autorité de Jacques

(1) *H. E.*, II, I, 3.
(2) *De vir. ill.*, II (*P. L.*, XXIII, 609).
(3) EPIPHANE, *Adv. haer.*, LXXVIII, 7 (*P. G.*, XLII, 709); CHRYSOSTOME, *In Ep. I ad Cor. hom.* XXXVIII, 4 (*P. G.*, LXI, 326); cf. EUSÈBE, *H. E.*, VII, XIX.

provient de la même tendance et du même milieu que le récit d'Hégésippe, et ne mérite pas davantage de crédit (1) (cf. *infra*, p. XXXIX).

Jacques apparaît toujours dans les Actes et dans l'Épître aux Galates comme le chef de la communauté de Jérusalem. Il est une des colonnes de l'Église avec Pierre et Jean (Gal. II, 9). Paul, après sa conversion, le visite à Jérusalem (Gal, I, 18, 19); quand Pierre sort de prison, il le fait avertir (Act. XII, 17). A l'assemblée de Jérusalem, il parle avec autorité, résume le débat, propose les règles à imposer aux gentils quand ils se convertissent, et ses avis sont écoutés, suivis (Act. XV). Le soin que prend saint Paul dans la controverse judaïsante à montrer que sa doctrine est conforme à celle des Apôtres, notamment à celle de Jacques, montre bien la grande autorité dont jouissait celui-ci (Gal. II, 1-10). Les judaïsants se réclamaient sans doute de lui (Gal. II, 12), mais à tort. Les textes, en effet, montrent bien que Jacques ne fut pas le sectaire, l'ennemi de saint Paul, l'organisateur de contre-missions, tel que la critique non catholique aime assez souvent à le représenter. Dans l'assemblée de Jérusalem l'attitude de Jacques est une attitude de conciliation et de paix. Le P. Lagrange a bien montré dans son commentaire de l'Épître aux Galates (p. XLV-LVIII) que Jacques n'était point un judaïsant. Jamais le frère du Seigneur n'a voulu imposer la circoncision et les coutumes juives aux gentils qui entraient dans l'Église, même comme moyens de perfection. Il fut toujours d'accord avec saint Paul et cet accord nous est garant que Jacques considérait lui aussi le Christ comme principe du salut.

Mais a-t-il regardé les œuvres légales comme nécessaires aux Juifs à titre de condition du salut ou de perfection? Le récit des Actes relatif à la dernière visite de Paul à Jérusalem permet de le supposer (Act. XXI, 17-26). Le petit discours (20-25) traduit la pensée des Anciens et sans doute celle de Jacques leur chef : Paul doit montrer qu'il ne détourne pas les Juifs de l'observation de la loi mosaïque. A cette époque, les Apôtres, à l'exception de Jacques, avaient quitté la ville sainte et étaient partis en mission à travers le monde. Pierre et Jean qui avaient voulu d'abord se consacrer à l'apostolat chez les Juifs (Gal. II, 9) avaient fini par suivre l'exemple de saint Paul. Tous les disciples dont l'âme s'était ouverte au désir de la conquête des nations avaient dû partir eux aussi. Il ne restait guère que ceux qui n'avaient pas voulu s'éloigner du temple et qui demeuraient attachés au vieil ordre de choses. On faisait du prosélytisme, mais entre Juifs; les conversions furent nombreuses (Act. XXI, 20), quoique l'ensemble de la

(1) On le retrouve en effet dans les *Recognitions*, I, 43 : *Ecclesia Domini in Hierusalem constituta copiosissime multiplicata crescebat per Iacobum qui a Domino ordinatus est in ea episcopus* (*P. G.*, I, 1232).

nation demeurât indifférent ou hostile. Cette situation nouvelle avait renforcé les tendances pharisiennes et conservatrices. Aussi l'accueil fait à saint Paul semble-t-il avoir été plutôt froid (Act. xxi, 20). Si en cette circonstance le discours (v. 20-25) a été tenu par Jacques ou approuvé par lui, comme on peut bien le penser, on est amené à conclure que celui-ci considérait sans doute la Loi comme obligatoire pour les Juifs à titre de perfection ou de condition du salut. Lui-même la pratiquait. On doit reconnaître alors que Jacques plus que les autres Apôtres, est demeuré attaché au passé, et qu'il n'a pas eu la vigueur intellectuelle nécessaire pour comprendre que le rôle de la Loi était fini même pour Israël. Il faut noter que l'amour de la paix l'a aussi engagé à parler de la sorte ou à approuver ce langage; quelques concessions pratiques à des frères intransigeants étaient le meilleur moyen d'éviter un conflit.

Mais il ne suit pas de la fidélité de Jacques à la Loi, qu'il fût un légaliste pharisien attaché à la lettre du texte plus qu'à son esprit, donnant aux menues prescriptions une importance supérieure, ou seulement égale à celle des grands commandements. Son accord avec saint Paul sur l'admission des gentils dans l'Église prouve qu'il n'était pas un légaliste. Il apparaît plutôt dans l'histoire comme un saint homme adonné à la prière et à la pénitence. On l'appelait « le juste » à cause de ses vertus (1). Sa charité se manifeste dans le désir de la conciliation et de la paix lors de l'Assemblée de Jérusalem et lors de la dernière visite de Paul. Elle ne doit pas être étrangère au soin des veuves et des pauvres, à la communauté volontaire des biens. C'est dire que s'il fut fidèle à la Loi, il anima sa pratique d'un esprit de charité et d'ascèse qui manquait souvent aux pharisiens. D'ailleurs son christianisme l'engageait à entendre la Loi dans le sens religieux voulu de Dieu.

La date et les circonstances de la mort de Jacques nous sont connues par un texte des Antiquités de Josèphe. A supposer que ce texte soit interpolé, comme le pensent quelques auteurs, il reproduit une tradition différente de celle d'Hégésippe, et beaucoup plus vraisemblable. Il demeure le meilleur document à notre disposition (2).

(1) EUSÈBE, *H. E.*, II, I, 2, 4.

(2) L'authenticité de ce passage relatif à Jacques est suspectée par SCHÜRER (*Gesch.*, I, p. 548, 581-583), ZAHN, etc., et est défendue par MAYOR (p. LVIII, note 2), et plusieurs autres critiques. La raison alléguée contre l'authenticité est qu'Origène cite ce texte et prête en même temps à Josèphe un rapprochement inconnu dans ses ouvrages et difficilement conciliable avec son esprit, entre la mort de Jacques et la ruine de Jérusalem : les malheurs arrivés aux Juifs seraient la punition de la mort de Jacques (*Comment. in Mat.*, x, 17; *P. G.*, XIII. 877; *Contra Celsum*, I, 47; II, 13; *P. G.*, XI, 745-748; 824). Origène a fait sans doute une confusion avec ce que Josèphe avait dit de la mort de Jean-Baptiste et de la défaite d'Antipas (*Ant. jud.*, XVIII, v, 2). On retrouve le même rapprochement entre la mort de Jacques et la ruine de Jéru-

Ἅτε δὲ οὖν τοιοῦτος ὢν ὁ Ἄνανος, νομίσας ἔχειν καιρὸν ἐπιτήδειον, διὰ τὸ τεθνάναι μὲν Φῆστον, Ἀλβῖνον δὲ ἔτι κατὰ τὴν ὁδὸν ὑπάρχειν, καθίζει συνέδριον κριτῶν, καὶ παραγαγὼν εἰς αὐτὸ τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστου (Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ), καί τινας ἑτέρους, ὡς παρανομησάντων κατηγορίαν ποιησάμενος, παρέδοκε λευσθησομένους (*Ant. jud.*, XX, IX, 1).

Le procurateur Festus devant qui saint Paul avait comparu, mourut pendant l'exercice de sa charge en 61-62 (1). Les quelques mois qui s'écoulèrent jusqu'à l'arrivée de son successeur Albinus furent un temps d'anarchie. Le nouveau grand prêtre, Hanan II, fils du grand prêtre Hanan I (Anne) nommé dans les Évangiles (Lc. III, 2; Jo. XVIII, 13, 24), venait d'entrer en charge par la grâce d'Agrippa II, roi de Chalcis. Il avait, raconte Josèphe, un caractère audacieux et entreprenant qui lui valut plus tard d'être nommé dictateur de Jérusalem (2). Membre de l'aristocratie saducéenne, il en avait la morgue et la dureté. L'absence momentanée d'un gouverneur romain était une bonne occasion pour agir vite et librement. Hanan réunit le sanhédrin, fit comparaître Jacques et quelques autres personnes. Eusèbe remarque que la fureur des Juifs, à laquelle Paul avait échappé, se tourna alors contre Jacques (3). Il ne s'agit pas du peuple qui le tenait en haute estime, mais des chefs de la nation. Hanan a pu désirer leur être agréable, il a dû aussi donner cours à sa haine. Il était avec sa famille au premier rang de ces riches que les prédicateurs chrétiens menaçaient des pires châtiments à cause de leurs exactions et de leurs crimes. Il était un repu encore plus que les chrétiens dont parle l'Épître de Jacques (v, 5). Une fois de plus dans l'histoire juive les impies se dressèrent contre le juste et le firent mourir. Jacques et quelques autres furent accusés de transgresser la Loi (ὡς παρανομησάντων), l'accusation est vague; la peine qui suit permet de la préciser. On condamnait à la lapidation ceux qui transgressaient l'alliance en allant vers d'autres dieux (Deut. XVII, 1-7). Jacques, comme Étienne, fut accusé et exécuté parce qu'il était disciple de Jésus. Il mourut martyr avec quelques autres chrétiens (4).

Les Juifs pieux, ajoute Josèphe, portèrent plainte contre le grand prêtre. Jacques qui observait la Loi leur était sympathique. Ces gens ne furent sans doute pas fâchés de saisir l'occasion pour se venger du haut

salem dans Eusèbe (*H. E.*, II, XXIII, 19, 20), Jérôme (*De vir. ill.*, II). Mais il ne suit pas de là que Josèphe n'ait point parlé de Jacques ou en ait parlé autrement que dans le texte actuel. Le contexte est favorable à l'authenticité; de même la mention du Christ, un chrétien qui aurait voulu interpoler dans Josèphe un texte sur Jacques aurait parlé du Seigneur avec plus de respect (τοῦ λεγομένου Χριστοῦ).

(1) JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, p. CCCIII-IV et SCHÜRER, *Gesch.*, I, p. 577-581.

(2) *Ant. jud.*, XX, IX, 1; *Bel. jud.*, II, XX, 3.

(3) *H. E.*, II, XXIII, 1.

(4) Sur la sépulture de Jacques et l'histoire de ses localisations successives, cf. ABEL, *La Sépulture de saint Jacques le Mineur*, *RB.*, 1919, p. 480 et ss.

sacerdoce qui les brimait. Le nouveau gouverneur qui arrivait d'Alexandrie fut averti en cours de route; il blâma le grand prêtre pour abus de pouvoir et Agrippa destitua Hanan après trois mois de souverain pontificat.

Hégésippe date la mort de Jacques de la campagne de Vespasien, soit de l'année 68 environ (1). Mais, nous le dirons bientôt, le récit d'Hégésippe ne mérite guère de crédit. La date 61-62 donnée par le texte de Josèphe paraît bien devoir être admise comme certaine ou presque. Elle est confirmée par saint Jérôme : *triginta itaque annis Hierosolymorum rexit (Jacobus) ecclesiam, id est usque ad septimum Neronis annum* (2). La septième année de Néron tombe en 61.

D'après saint Épiphane (3) Jacques est mort à quatre-vingt-seize ans, chiffre exagéré sans doute, comme tout le récit d'Épiphane sur Jacques.

Après la mort de Jacques, en effet, la légende ajouta peu à peu à l'histoire. On se représenta Jacques comme revêtu du sacerdoce juif, pénétrant dans le Saint des Saints, portant sur le front la lame d'or, le πέταλον (4). Les prophètes l'avaient annoncé. On insista sur le caractère ascétique de sa sainteté : il était nazir, ne buvait ni vin ni liqueur fermentée, laissait pousser sa chevelure; il ne prenait pas de bain, ne mangeait que des légumes, et faisait dans le temple de si longues prières que ses genoux avaient pris du calus comme ceux des chameaux. La plupart de ces traits, reproduits par saint Épiphane (5) qui en ajoute encore d'autres, remontent à la tradition consignée par Hégésippe dans ses Mémoires. Le texte conservé par Eusèbe vaut la peine d'être lu (6) :

« *Jacques, le frère du Seigneur, reçut l'administration de l'Église avec les apôtres. Depuis les temps du Christ jusqu'à nous il a été surnommé le juste parce que beaucoup s'appelaient Jacques. Il fut sanctifié dès le sein de sa mère : il ne buvait ni vin, ni boisson enivrante, ne mangeait rien qui eut vie; le rasoir n'avait jamais passé sur sa tête; il ne se faisait jamais oindre et s'abstenait de bains. A lui seul il était permis d'entrer dans le sanctuaire* (Τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέναι)*; car ses habits n'étaient pas de laine mais de lin. Il entrait seul dans le temple et on l'y trouvait à genoux demandant pardon pour le peuple. La peau de ses genoux était devenue dure comme celle des chameaux, parce qu'il était constamment prosterné adorant Dieu et demandant pardon pour le peuple. Son éminente justice du reste le faisait appeler*

(1) Eusèbe, *H. E.*, II, xxiii, 18.
(2) *De vir. ill.*, II.
(3) *Adv. haer.*, lxxviii, 13 (*P. G.*, XLII, 720).
(4) *Adv. haer.*, xxix, 4 (*P. G.*, XLI, 396). Le même insigne fut attribué aussi à saint Jean (Polycrates dans Eusèbe, *H. E.*, V, xxiv, 3). Cf. Exode, xxviii, 36-38.
(5) *Adv. haer.*, xxix, 4; lxxviii, 13, 14.
(6) *H. E.*, II, xxiii, 4-18; traduction Grapin, Paris, 1911.

le Juste et Oblias (1), c'est-à-dire en grec rempart du peuple et justice, selon que les prophètes le montrent à son sujet. Certains membres des sectes, qui existaient au nombre de sept dans le peuple juif et dont nous avons parlé plus haut (dans les Mémoires) demandèrent à Jacques quelle était la porte de Jésus. Il répondit que Jésus était le Sauveur. Quelques-uns d'entre eux se laissèrent convaincre qu'il était le Christ, mais les sectes susdites ne voulurent pas croire qu'il était ressuscité ni qu'il dût venir pour rendre à chacun selon ses œuvres; en tout cas ceux qui avaient la foi, la tenaient de Jacques.

Beaucoup donc et même des chefs croyaient. Il en résulta un grand émoi parmi les Juifs, les scribes et les pharisiens : « Il y a danger, disaient-ils, que la masse de la nation ne place son attente en Jésus le Christ. » Ils allèrent donc trouver Jacques et l'abordèrent en ces termes : « Nous t'en prions, retiens le peuple; car il se fourvoie sur Jésus en pensant que c'est le Christ. Nous t'engageons à parler de Jésus à tous ceux qui viennent pour le jour de Pâques : nous te croyons tous, et nous rendons témoignage avec tout le peuple que tu es juste et n'as point d'égard aux personnes. Persuade donc à la multitude de ne pas s'égarer au sujet de Jésus; car tout le peuple et nous tous nous te croyons. Tiens-toi sur le faîte du temple; tu seras en vue de tous et tes paroles seront entendues de tout le peuple. » Car à cause de la pâque, toutes les tribus et même les gentils se rassemblent.

Les susdits scribes et pharisiens placèrent donc Jacques sur le pinacle du temple et ils lui crièrent ces paroles : « Juste que tous nous devons croire, puisque le peuple s'abuse à la suite de Jésus le crucifié, dis-nous quelle est la porte de Jésus. » Il répondit d'une voix forte. « Pourquoi m'interrogez-vous sur le Fils de l'homme? Il est assis au ciel à la droite de la grande puissance et il doit venir sur les nuées du ciel (2). » Un grand nombre entièrement convaincus, et dociles à la parole de Jacques disaient : « Hosanna au fils de David! » Alors par contre les mêmes scribes et pharisiens se dirent les uns aux autres : « Nous avons mal fait de procurer à Jésus un pareil témoignage; montons, précipitons cet homme; on aura peur et on ne croira plus en lui. » Ils se mirent à crier : « Oh, oh, même le juste s'est égaré »; et ils accomplirent la parole d'Isaïe dans l'Écriture (3) : « Enlevons le juste parce qu'il nous est insupportable; alors ils mangeront le produit de leurs œuvres. » Ils montèrent donc et précipitèrent le juste. Puis ils se dirent les uns aux autres : « Lapidons Jacques le juste », et ils commencèrent à le lapider;

(1) « Cette interprétation du vocable 'Ωϐλίας, écrit le P. Vincent, suppose quelque chose comme עפל עם. Cet 'ōphel du peuple est manifestement une adaptation de *Michée* (IV, 8) », *Jérusalem*, t. I, fascicule Ier, Paris, 1912, p. 195.

(2) Cf. Mt. XXVI, 64; Mc. XIV, 62.

(3) Is. III, 10; d'après les LXX où on lit « lions » au lieu de « enlevons ».

car il n'était pas mort de sa chute. Mais celui-ci se retourna, se mit à genoux et dit : « O Seigneur, Dieu et Père, je t'en prie, pardonne-leur; ils ne savent ce qu'ils font (1). » Cependant ils l'accablaient de pierres; et un des prêtres, des fils de Réchab, fils de Réchabim, auxquels le prophète Jérémie a rendu témoignage (2), s'écriait : « Arrêtez, que faites-vous? Le juste prie pour vous. » Alors un foulon qui se trouvait parmi eux prit le bâton avec lequel il foulait les étoffes et frappa le juste à la tête. Ce fut ainsi que Jacques fut martyrisé. On l'ensevelit sur place près du temple où l'on voit encore aujourd'hui s'élever son monument. Il avait donné aux Juifs et aux Grecs le témoignage véridique que Jésus est le Christ. Et bientôt après, Vespasien les assiégea. »

Le récit de mort de saint Jacques est invraisemblable. Comment les Scribes, les Pharisiens auraient-ils pu croire que Jacques parlerait en public contre son Maître? Il n'entrait pas dans le sanctuaire, dans le Saint des Saints, mais priait dans les parvis comme tous les autres Israélites. On se trouve en présence d'un procédé de l'hagiographie populaire; le vieillard Siméon est lui aussi élevé à la dignité de grand prêtre dans l'Évangile de Nicodème (3). Les développements légendaires sur le pontificat et la mort de Jacques rendent plus ou moins suspecte toute la narration. Peut-être quelques détails historiques subsistent-ils, mais il est difficile de les distinguer. D'après le livre des Actes, il ne semble pas que Jacques ait vécu d'une manière si originale et qu'il ait été nazir. Il est possible qu'il n'ait mangé que des légumes et n'ait été vêtu que de lin, mais je croirais plus volontiers encore ici à une tradition populaire. On établissait déjà entre la mort de Jacques et la ruine de Jérusalem le rapport de causalité qu'Origène croyait à tort retrouver dans Josèphe (4).

La légende a dû se former dans un milieu ébionite. On retrouve, en effet, la même exaltation de la personne de Jacques dans les Homélies Clémentines, dans les Récognitions, qui sont des écrits d'origine ébionite (5). Un ascétisme semblable, alimentation végétarienne (6), abstinence du vin, y est inculqué. Quelques détails feraient penser aux Esséniens : ceux-ci considéraient les onctions d'huile comme une souillure et portaient peut-être des habits de lin (7); d'après saint Jérôme, ils ne

(1) Cf. Lc. XXIII, 34; Act. VII, 59, 60.

(2) Jér. XXXV, 2 et ss.

(3) TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha*, p. 48, 389, cité par le P. ABEL, *La Sépulture de saint Jacques*, *RB.*, 1919, p. 490.

(4) Cf. p. XXXV, note. 2.

(5) *Recognitiones, P. G.*, I, 1207 et ss.; *Hom. Clem. P. G.*, II, 58 et ss.

(6) L'abstinence de viande se rattache à un grand courant d'ascétisme philosophique dont saint Paul eut à s'occuper (Rom. XIV, 2, 6, 21; Col. II, 16, 21) cf. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, p. 335-340.

(7) JOSÈPHE, *Bel. jud.*, II, VIII, 3, 7. Plusieurs sacerdoces égyptiens considéraient

buvaient pas de vin, ne mangeaient pas de viande (1). Mais d'autres traits ne leur conviennent pas : les Esséniens se lavaient tous les jours (2) et étaient hostiles au sacerdoce juif. Il s'agit donc bien d'une légende ébionite.

Ce récit d'Hégésippe que les historiens se sont transmis avec des additions ou des variantes plus ou moins fantaisistes, est responsable en grande partie du caractère judaïsant que l'on prête parfois à Jacques, évêque de Jérusalem.

la laine comme impure parce qu'elle était le résultat d'une sécrétion, et ne portaient que des habits de lin (PLUTARQUE, *Isis et Osiris,* 4). Les prêtres juifs portaient aussi des tuniques de lin (Ex. XXXIX, 27).

(1) *Adv. Jovinianum,* II, 14 (*P. L.,* XXIII, 303). Jérôme allègue ici le témoignage de Josèphe. L'historien juif ne dit rien de cela.

(2) JOSÈPHE, *Bel. jud.,* II, VIII, 5.

CHAPITRE II

LES DONNÉES DE L'ÉPITRE.

§ 1. *L'Épitre de Jacques et l'Ancien Testament* (1).

I. *Le Pentateuque.*

a) *Ressemblances d'idées avec rapprochements textuels d'après les LXX*

Jac. II, 19 : σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς Θεός ἐστιν.	Deut. VI, 4 : Ἄκουε, Ἰσραήλ· Κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν... εἷς ἐστιν.
II, 8 : citation de Lév. XIX, 18.	Lév. XIX, 18 : ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.
II, 21 : ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον.	Gen. XXII, 9 : καὶ συμποδίσας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπέθηκεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον.
II, 23 : citation de Gen. XV, 6 Ἀβραάμ au lieu de Ἀβράμ.	Gen. XV, 6 : καὶ ἐπίστευσεν Ἀβρὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.
III, 9 : ἀνθρώπους τοὺς καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ γεγονότας.	Gen. I, 26 : καὶ εἶπεν ὁ θεός Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν.
V, 4 : ἰδοὺ ὁ μισθὸς τῶν ἐργατῶν ...ὁ ἀφυστερημένος ἀφ' ὑμῶν κράζει, καὶ αἱ βοαί κτλ.	Deut. XXIV, 15 : αὐθημερὸν ἀποδώσεις τὸν μισθὸν αὐτοῦ... ὅτι πένης ἐστὶν... καὶ καταβοήσεται κατὰ σοῦ πρὸς Κύριον.

De ces six textes du Pentateuque, les deux premiers énoncent les grands commandements que tous les Juifs connaissaient; le troisième est l'objet d'une allusion dans Jacques mais pas d'une citation, ni d'après les LXX ni d'après l'hébreu; le quatrième est cité deux fois par saint Paul (Gal. III, 6; Rom. IV, 3); le cinquième énonce une vérité devenue traditionnelle (Eccli. XVII, 3; Sap. II, 23); le sixième a pu influencer Jacques mais cela n'est pas certain, car Jac. V, 4 se rapproche beaucoup plus d'Is. V, 9.

(1) A moins d'indication contraire les livres écrits en hébreu sont cités d'après le texte original. Les LXX sont cités d'après l'édition de *Swete*.

b) *Simples ressemblances d'idées.*

Jac. II, 21, 22 fait l'éloge d'Abraham, de sa foi, à propos du sacrifice d'Isaac. Tous les Juifs connaissaient l'histoire de ce patriarche et le même rapprochement entre la foi d'Abraham et le sacrifice d'Isaac se retrouve dans Hébr. XI, 17, peut-être aussi dans I Mac. II, 52.

Jac. III, 7 divise les animaux en quatre classes : bêtes, oiseaux, reptiles, poissons dans le même ordre que Gen. IX, 2; Deut. IV, 17, 18, mais en termes différents. Cette division est traditionnelle dans la Bible (cf. Gen. I, 26; I Rois IV, 33; Job XII, 7, 8).

La jalousie de Dieu (Jac. IV, 5) rappelle Ex. XX, 5; XXXIV, 14; Deut. IV, 24; XXXII, 16, 19. Mais cet attribut divin se retrouve ailleurs; souvent les prophètes parlent de la קִנְאָה de Iahvé (Is. LIX, 17; Ez. V, 13; XVI, 38; XXIII, 25; Soph. I, 18; Zach. VIII, 2). L'idée de l'âme qui est mise en nous (Jac. IV, 5) vient de Gen. II, 7; mais cette vérité faisait partie des principaux dogmes du judaïsme et tous les bons Israélites la connaissaient.

La sympathie de Jacques pour les humbles rappelle celle du Deut. et du Lév., mais la morale sociale de Jacques est plus élevée que celle du Pentateuque, elle se rapproche davantage de celle des sages et des prophètes. Le Pentateuque dit seulement de ne pas faire de mal à la veuve, à l'orphelin (Ex. XXII, 22; Deut. XXIV, 17); Jac. (I, 27) dit qu'il faut leur faire du bien.

Les rapprochements que l'on peut faire entre Jacques et le Pentateuque, ne sont donc pas nombreux et se présentent avec un aspect traditionnel. C'est dans la tradition aussi bien que dans le Pentateuque lui-même que Jacques a pu les prendre.

II. *Les Livres historiques en dehors du Pentateuque.*

1° Jac. II, 25 cite à propos de la foi, l'histoire de Rahab (Jos. II, 1-21). L'Épître aux Hébreux loue aussi la foi de Rahab (XI, 31).

2° Jac. I, 9-11 (élévation de l'humble et fragilité du riche) peut se rapprocher de I Sam. II, 5-8. C'est un thème des écrits de Sagesse (Job XXIV, 24; XXVII, 21; Ps. CXIII, 7; Eccli. XI, 1).

3° Jac. I, 5 (prière pour obtenir de Dieu la sagesse) rappelle la prière de Salomon (I Rois III, 9-12). Mais l'origine divine de la sagesse est encore un thème des Livres Sapientiaux (Prov. II, 2-6; VIII, 22-31; Eccli. I, 1; LI, 13; Sap. VII, 7; VIII, 21; IX).

4° Jac. V, 17 cite l'exemple d'Élie (I Rois XVII, 1; XVIII, 42). Le choix de la famine parmi les prodiges opérés par le grand prophète, joint à la mention de la prière, rappelle tout à fait Eccli. XLVIII, 2, 3, mais en termes différents. La durée de la famine, qui est la même dans Lc. IV, 25, vient d'un comput rabbinique (cf. *Comm.*).

5° Jac. ii, 23, appelle Abraham ami de Dieu, comme II Chron. xx, 7 (*hébr.*). Ce titre se retrouve dans Is. xli, 8 (*hébr.*), et aussi dans Philon (cf. *Comm.*).

Des cinq rapprochements que nous venons de faire entre Jac. et les Livres historiques, trois sont douteux (2, 3, 5), les mêmes idées se retrouvant ailleurs dans la Bible; et deux sont certains (1, 4). Or ces deux derniers se présentent avec un caractère nettement traditionnel. L'exemple de Rahab dans la pratique de la vertu de foi doit être antérieur à Jac. et à Hébr.; comme celui d'Abraham il devait faire partie de la catéchèse sur la foi. La citation du même exemple dans une même question indique ici une référence sinon habituelle, du moins connue. Le caractère traditionnel de l'exemple d'Élie est encore plus accentué. Jacques ne paraît donc pas citer directement les Livres historiques, mais se référer à des données traditionnelles issues de ces livres.

III. *Job* (1).

Jac. i, 9 : Que le frère se glorifie, l'humble dans son élévation. Cf. iv, 10 : humiliez-vous devant le Seigneur et il vous élèvera.	Job v, 11, 12 : Pour mettre les abaissés sur la hauteur... il (Dieu) rompt les pensées des astucieux. xxii, 29 : (il) sauve celui qui baisse les yeux.
i, 10, 11 : Il (le riche) passera (παρελεύσεται) comme une fleur d'herbe. Le soleil en effet s'est levé avec le vent brûlant (καύσωνι) et a séché l'herbe, et sa fleur tombée (καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν) et la belle apparence de son aspect est perdue. Ainsi le riche se flétrira dans ses entreprises.	xxiv, 24 : Et 'il' (le méchant) s'est affaissé 'comme l'arroche qu'on cueille' et comme une tête d'épi 'il' s'est fané! xxvii, 21 : Le vent d'est (καύσων) l'emporte, et il s'en va (ἀπελεύσεται). xiv, 2 : comme une fleur germe et se fane (ὥσπερ ἄνθος... ἐξέπεσεν).

Il n'y a que de vagues ressemblances d'idées et de termes.

Le vent brûlant dessèche l'herbe dans Jac.; il emporte le riche dans Job (xxvii, 21). Job xiv, 2 dit de tout homme ce que Jac. dit du riche; la même comparaison tirée de la fleur qui se flétrit, se retrouve appliquée à l'homme dans Ps. xc, 5, 6; ciii, 15, 16; Is. xl, 6-8.

Jac. i, 12 : Heureux l'homme qui supporte l'épreuve.	Job v, 17 : heureux l'homme que corrige Eloah.

(1) Traduction Dhorme, *Le Livre de Job*, Paris, 1926.

Dans Jac. il n'est pas dit que Dieu envoie lui-même l'épreuve, celui qui la supporte est un juste, il doit se réjouir en vue de la vie éternelle. Dans Job, Dieu envoie l'épreuve, cette épreuve est un châtiment, et le pécheur doit la considérer comme un bienfait à cause de son redressement moral et des biens qui s'en suivront (cf. xxii, 23-30). La joie dans une vie souffrante n'est pas envisagée; elle est même contraire à la doctrine soutenue par Éliphaz. La pensée de Jac. est chrétienne, celle de l'ami de Job demeure dans le plan de la rétribution temporelle. Les deux macarismes sont différents.

Jac. i, 27 (visite des veuves).	Job xxiv, 20, 21 (punition du méchant qui fait du mal à la veuve) cf. xxix, 13; xxxi, 16, 18.
ii, 6 : Est-ce que ce ne sont pas les riches qui vous oppriment? Cf. v, 4.	xxiv, 4-12 (description de l'oppression sociale par de riches propriétaires).
v, 1, 2 : Allons maintenant, vous les riches! pleurez en poussant des hurlements sur les malheurs qui vous arrivent. Votre richesse est pourrie, vos vêtements sont rongés des mites.	xv, 23-32 : il sait (le méchant) que son 'infortune' est imminente... l'anxiété et l'angoisse l'attaquent... sa fortune ne durera pas... son 'sarment' avant son jour sera 'flétri'. xx, 22 : Quand est comble sa richesse... tous les coups du 'malheur' fondent sur lui. xxvii, 19 : Riche il se couche... il a ouvert les yeux et il n'est plus! Cf. xiii, 28 (image de la mite), xxvii, 16 (vêtements entassés).
v, 5 : Vous avez vécu sur la terre dans la mollesse et les délices, et vous avez nourri vos cœurs pour le jour de l'égorgement.	xv, 27 : il avait le visage caché dans sa graisse, il s'était fait du lard autour des lombes. Cf. xxi, 24 : ses 'flancs' sont pleins de 'graisse'. xv, 22 : il se sent désigné pour le glaive.

A part le macarisme Jac. i, 12- Job v, 17 où la ressemblance est seulement verbale, les rapprochements principaux que l'on peut faire entre Jacques et Job ont pour objet la morale sociale. Jacques a les mêmes idées sociales que l'auteur de Job. Il faut être charitable à l'égard des veuves. Des riches vivent dans le bien-être et s'engraissent, oppriment ceux qui travaillent leurs champs en les payant mal ou même pas,

mais Dieu les punira. Le malheur va fondre sur eux. Le Seigneur élève les humbles. C'est le thème social des livres de Sagesse et des Prophètes. Rien n'indique une dépendance spéciale de Jacques par rapport à Job, tout au plus peut-on admettre des réminiscences. Dans Job le malheur qui va fondre sur les riches coupables est la perte des biens, la mort pour eux ou pour leurs enfants (xx, 7-28); dans Jacques le malheur est surtout la condamnation au jour de la parousie.

IV. *Les Psaumes.*

a) *Ressemblances d'idées ou d'images, avec rapprochements textuels d'après les LXX.*

Jac. i, 15 : ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν.

Ps. vii, 15, à propos du méchant : ἰδοὺ ὠδίνησεν ἀνομίαν, συνέλαβεν πόνον καὶ ἔτεκεν ἀδικίαν.

même image de gynécologie, tout au plus pourrait-on admettre une vague réminiscence dans Jacques.

Jac. iii, 5, 6 : ἰδοὺ ἡλίκον πῦρ ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει... γλῶσσα... φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως.

Ps. lxxxii (hébr. lxxxiii) 14, 15 : ὁ θεός μου, θοῦ αὐτοὺς ὡς τροχόν, ...ὡσεὶ πῦρ ὃ διαφλέξει δρυμόν.

même image du feu qui brûle la forêt pour illustrer des idées entièrement différentes, Jacques parle de la langue et le psalmiste demande à Dieu de châtier les ennemis d'Israël. La présence du mot τροχόν dans Jacques, où il est si difficile à expliquer, n'est qu'une coïncidence.

Jac. iii, 8 : (γλῶσσα) μεστὴ ἰοῦ θανατηφόρου.

Ps. cxxxix (hébr. cxl) 4 : ἠκόνησαν γλῶσσαν αὐτῶν ὡσεὶ ὄφεως, ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν.

réminiscence probable du Psaume dans Jacques.

Jac. v, 11 : πολύσπλαγχνός ἐστιν [ὁ] Κύριος καὶ οἰκτίρμων.

Ps. cii (hébr. ciii), 8 : οἰκτείρμων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος.

Expression biblique qu'on retrouve avec des variantes dans Ps. lxxxv (hébr. lxxxvi), 15; cx (hébr. cxi), 4; Ex. xxxiv, 6; Joël ii, 13; sur πολύσπλαγχνός cf. *Comm.* p. 123 et s.

b) *Ressemblances d'images ou d'idées.*

Jac. I, 26 : Si quelqu'un pense être religieux et ne met pas un frein à sa langue...	Ps. XXXIX, 2 : Je garderai ma bouche avec une muselière. CXLI, 3 : Place, Iahvé, une garde à ma bouche.
III, 3 : nous mettons les freins à la bouche des chevaux pour que ceux-ci nous obéissent et nous conduisons tout leur corps.	XXXII, 9 : Ne soyez pas comme le cheval, comme le mulet sans [intelligence], on [les] instruit avec le mors et le licou...
III, 7 : toute espèce de bêtes et d'oiseaux, de reptiles et d'animaux marins est domptée et a été domptée par l'espèce humaine.	VIII, 7, 8 : Tu as placé tout sous ses pieds, brebis et bœufs tout ensemble, et même les animaux des champs, les oiseaux des cieux et les poissons de la mer.
IV, 8 : Lavez-vous les mains, pécheurs, et purifiez vos cœurs...	LXXIII, 13 : C'est donc en vain que j'ai gardé mon cœur, que j'ai lavé mes mains dans l'innocence. Cf. v. 1 et Ps. XVIII, 25 ; XXIV, 4.

Dans les images et dans les expressions de Jacques on peut admettre quelques réminiscences de ces textes des Psaumes.

Deux sujets prêtent à de nombreux rapprochements, les péchés de la langue et les idées sociales.

Les psalmistes parlent souvent des péchés et des méfaits de la langue (Ps. V, 10; X, 7; XII, 4, 5; XV, 3; XXXV, 15, 16; XXXVI, 4; LII, 4, 6; LVII, 5; LVIII, 5; LIX, 8, 13; LXII, 5; LXIV, 4; LXIX, 12; LXXIII, 8, 9; CI, 5, 7; CIX, 2, 3; CXX, 2; CXXXIX, 20; CXL, 4); ils en parlent généralement avec un accent douloureux et parfois passionné; à les entendre on a l'impression de gens qui ont souffert de la calomnie et de la médisance. Jacques lui aussi insiste sur les péchés de la langue (III, 1-12; IV, 11, cf. I, 19), mais il ne se plaint pas; il traite un sujet de morale, il exhorte. Il se rapproche beaucoup plus des sages que des psalmistes; il n'exhale pas une plainte mais donne un enseignement. Cependant les Psaumes ne sont peut-être pas complètement étrangers à la place importante qu'il donne dans sa lettre aux avis relatifs à la langue. L'image du venin (Jac. III, 8) vient sans doute du Ps. CXL, 4, celle du feu (Jac. III, 6) vient peut-être du Ps. CXX, 4, où à propos des méfaits de la langue, il est parlé de « *charbons ardents* ».

Les idées sociales de Jacques ressemblent beaucoup à celles des Psaumes. Voici quelques rapprochements.

Jac. I, 10, 11 : il (le riche) passera comme une fleur d'herbe. Le so-	Ps. XXXVII, 2 (relativement aux méchants, qui sont aussi des riches

leil... a séché l'herbe, et sa fleur est tombée... Ainsi le riche se flétrira dans ses entreprises.

v. 16) : comme l'herbe ils se flétriront vite, comme la verdure du gazon ils passeront.

20 : Les ennemis de Iahvé sont comme la gloire des prairies... ils s'évanouissent (cf. Ps. xc, 5-6).

ii, 5 : Dieu n'a-t-il pas choisi les pauvres selon le monde [pour les faire] riches par la foi et héritiers du royaume... Cf. i, 9 : Que le frère se réjouisse, l'humble dans son élévation.

cxiii, 7, 8 : Il (Iahvé) retire le malheureux de la poussière, il lève le pauvre du fumier pour [le] faire asseoir avec les princes, avec les princes de son peuple.

La pensée de Jacques est plus spirituelle; chez lui l'élévation de l'humble est morale, dans les Psaumes comme dans Job elle est plus matérielle.

Jac. v, 1 : Pleurez en poussant des hurlements sur les malheurs qui vous arrivent.

Ps. lxxiii, 18-20 (à propos des méchants qui accroissent leurs richesses) : Oui, tu (Iahvé) [les] places sur des voies glissantes, tu les fais tomber en pièces. Comme ils sont en ruines en un clin d'œil! Ils s'écroulent, ils disparaissent dans une terrible catastrophe.

v, 3 : Vous avez thésaurisé.

lxxiii, 12 : heureux toujours, ils accroissent leurs richesses.

v, 5 : Vous avez vécu sur la terre dans la mollesse et les délices.

xxii, 30 : tous les gras du pays (pour dire les riches). Cf. lxxiii, 7.

v, 6 : Vous avez condamné, vous avez tué le juste. Cf. ii, 6 : Est-ce que ce ne sont pas les riches qui vous oppriment...?

xxxvii, 14 : Les méchants (les riches) tirent le glaive, ils bandent leur arc, pour faire tomber le malheureux et le pauvre, pour égorger ceux dont la voie est droite.

xciv, 5, 6 : Iahvé, ils (les superbes, les méchants) écrasent ton peuple, ils maltraitent ton héritage; ils égorgent la veuve et l'étranger, ils assassinent les orphelins.

21 : ils déclarent coupable le sang innocent.

Dans les Psaumes, les méchants sont souvent des riches qui accroissent leur fortune et exploitent le peuple, ils vivent bien, aux dépens des petits et des faibles. Dieu exalte le pauvre, le riche passe comme l'herbe. Le juste dans Jac. (v, 6) est le type du pauvre, comme souvent dans les Psaumes le méchant ou l'orgueilleux est le type du riche (cf. Ps. cxxiii, 4). Comme les psalmistes (cf. Ps. x, 12, 18; xciv, 1-3; cxl, 13), Jacques attend la justice de Dieu (v, 7); mais chez lui l'espérance de cette justice est plus calme, plus sûre d'elle-même. Le châtiment a toujours quelque chose d'imprévu, de subit, mais alors que dans les Psaumes la justice de Dieu s'exerce surtout par les événements de ce monde, ruine, mort, dans Jacques la justice attendue est surtout celle du jugement au jour de la parousie.

Les ressemblances entre Jacques et les Psaumes sont nombreuses, mais ne vont jamais jusqu'à une identité d'expressions, seuls quelques mots ou images font penser à des réminiscences probables ou simplement possibles. Les ressemblances sont dans le choix de certains sujets, péchés de la langue, morale sociale, et dans une même manière de les envisager. Une influence des Psaumes sur Jacques paraît donc devoir être admise, mais il est difficile d'en apprécier le degré, cette influence s'est exercée sur la formation de son esprit plutôt que sur la rédaction de sa lettre.

V. *Les Proverbes.*

Jac. iv, 6 cite Prov. iii, 34, comme 1 Pet. v, 5, d'après LXX, et avec Θεός à la place de Κύριος. Jac. v, 20 cite probablement Prov. x, 12, d'après *hébreu* comme I Pet. iv, 8. Ces textes étaient peut-être utilisés dans la prédication juive et chrétienne comme des aphorismes bibliques.

Jac. i, 5 (demande à Dieu de la Sagesse) et Prov. ii, 1-6; viii, 22-31 (la sagesse est en Dieu qui la donne quand on la cherche) expriment la doctrine biblique traditionnelle chez les sages.

Péchés de la langue.

Jac. i, 19 : tout homme doit être prompt à écouter, lent à parler.	Prov. xi, 12 : l'homme intelligent se tait (cf. xvii, 27). xxix, 20 : Tu vois un homme qui se hâte dans ses paroles, tu attendras plus de l'insensé que de lui.
iii, 2 : Si quelqu'un ne trébuche pas en parole, celui-ci est un homme parfait.	x, 19 : Dans l'abondance des paroles, le crime ne cesse pas. xii, 13 : [Il y a] dans le crime des lèvres un piège mauvais.

	XIII, 3 : Celui qui surveille sa bouche garde son âme, celui qui ouvre ses lèvres, la perte est à lui.
III, 6 : la langue... est un feu.	XVI, 27 : L'homme mauvais... [a] sur ses lèvres comme un feu brûlant (cf. XXVI, 18 ; XXIX, 8).
III, 10 : De la même bouche sort la louange et la malédiction.	XVIII, 21 : La vie et la mort [sont] dans la main (au pouvoir) de la langue.

Jacques comme les Proverbes note le bon et le mauvais usage de la parole, comme eux il insiste sur les péchés de la langue, que les anciens sages appelaient des crimes (פֶּשַׁע). Les Proverbes mentionnent parmi les méfaits de la langue, la ruine du prochain et de la ville (XI, 9, 11), la violation des secrets (XI, 13 ; XX, 19), le faux témoignage, le mensonge (XII, 17, 19), les querelles, la diffamation (X, 18), la médisance (XXIV, 9), les outrages (XVIII, 16) ; d'autres fois ils ne spécifient pas et parlent seulement de la langue perverse (XV, 4 ; XVII, 20). Ils remarquent que la médisance et d'autres péchés semblables amènent finalement la confusion et le malheur de ceux qui les commettent (X, 10 ; XVII, 20 ; XVIII, 7 ; XXI, 23). Les Proverbes moralisent mais froidement, ils font des réflexions sous forme de sentences. Jacques est plus ardent, et à part III, 9 et IV, 11 où il nomme la malédiction et la médisance, il demeure dans des idées générales comme s'il développait un thème ; il prêche plus que les Proverbes et observe moins.

Colère.

Jac. I, 19 : tout homme doit être... lent à la colère ; car la colère de l'homme n'opère pas la justice de Dieu.	Prov. XIV, 29 : Celui qui est lent à la colère [a] une grande intelligence, et celui qui est impatient manifeste la folie (cf. XX, 3).
	XVI, 32 : Celui qui est lent à la colère vaut mieux qu'un héros, et celui qui est maître de lui-même [vaut mieux] que celui qui prend une ville.
	XXIX, 22 : l'homme violent [commet] beaucoup de crimes (cf. XXII, 24, 25).

Jacques est plus religieux. Dans les Proverbes la colère est une folie ; celui qui s'y laisse aller en subira les inconvénients (XIX, 19) ; la maî-

trise de soi est déclarée supérieure au courage militaire (xvi, 32), réflexions très justes mais plus philosophiques que religieuses. Cependant Prov. xxix, 22; xxii, 24, 25, expriment des pensées analogues à celle de Jacques, la colère est mise en rapport avec le péché.

Humilité.

Jacques	Proverbes
Jac. iv, 10 : Humiliez-vous devant le Seigneur et il vous élèvera; cf. i, 9.	Prov. xxix, 23 (LXX) : Mais le Seigneur donne la gloire aux humbles.

Incertitude du lendemain.

Jacques	Proverbes
Jac. iv, 13-15 : Allons! maintenant vous qui dites : « Aujourd'hui ou demain nous irons dans telle ville.... »; vous qui ne savez pas quelle sera votre vie demain..... Vous devriez dire au contraire : « Si le Seigneur veut...	Prov. xxvii, 1 : Ne te glorifie pas le matin, car tu ne sais pas ce qu'enfantera le jour. (LXX) : Ne te glorifie pas des choses du lendemain, car tu ne sais pas ce que le jour suivant enfantera.

La pensée de Jacques part de la même constatation que celle des Proverbes; la fragilité et les vicissitudes de la vie sont telles, qu'il ne faut pas compter sur le lendemain, et même, d'après le texte hébreu, sur le jour présent. Mais Jacques dépasse cette constatation pour s'élever à un conseil de haute spiritualité : la soumission à la volonté de Dieu. Ici encore, il est plus religieux.

Morale sociale.

Jacques	Proverbes
Jac. ii, 9 : si vous faites acception de personnes, vous commettez un péché.	Prov. xxviii, 21 : Il n'est pas bon de faire acception de personnes (cf. xxiv, 23).

La pensée est la même, et l'expression analogue, προσωποληπτεῖν traduit נָשָׂא פָּנִים qui équivaut à הַכִּיר פָּנִים dans les textes cités des Proverbes. Il faut juger les gens d'après la vertu (cf. Prov. xix, 1).

Jacques	Proverbes
Jac. ii, 6 : vous outragez le pauvre (ἠτιμάσατε τὸν πτωχόν) !	Prov. xiv, 21 : Celui qui méprise son prochain pèche, heureux celui qui a pitié des pauvres. (LXX) ὁ ἀτιμάζων πένητας ἁμαρτάνει.
ii, 15, 16 : Si un frère ou une sœur sont nus et manquent de la nourriture quotidienne, et que	iii, 28 : Ne dis pas à ton prochain, « va et reviens, demain je donnerai » quand il y a avec toi

quelqu'un d'entre vous leur dise : « Allez en paix, chauffez-vous et rassasiez-vous », et que vous ne leur donniez pas les choses nécessaires à leur corps, quel avantage y a-t-il?	(c'est-à-dire, quand tu peux donner sur l'heure).

Les Proverbes insistent sur le respect du pauvre; le mépriser c'est offenser Dieu son créateur (xvii, 5); il faut lui faire du bien (cf. xiv, 21; xxi, 13; xxii, 9; xxviii, 27); Dieu prend en main sa cause (xxii, 22, 23). Jacques parle aussi de la charité envers les humbles, il nomme les veuves, les orphelins (i, 27); l'exemple qu'il donne à propos de la foi sans les œuvres (ii, 15-16) peut bien être une réminiscence de Prov. iii, 28. Mais les Proverbes ne parlent pas de l'élévation du pauvre; Jacques se rapproche davantage des Psalmistes (cf. *supra*).

Jac. ii, 6 : Est-ce que ce ne sont pas les riches qui vous oppriment? v, 4 (le salaire frustré).	Prov. xxx, 13, 14 : Une race, combien elle lève les yeux... une race, des glaives ses dents, et des couteaux ses molaires pour dévorer les malheureux de dessus le pays.

C'est la même observation sur les riches, mais en termes plus pittoresques dans les Proverbes.

Les ressemblances entre Jacques et Proverbes consistent donc surtout dans un certain choix de sujets traités, mais ces sujets appartiennent à la littérature des sages. Jacques fait preuve de moins d'observation (péchés de la langue), et met *davantage* en relief le point de vue religieux (péchés de la langue, colère, incertitude du lendemain); on retrouve chez lui l'enseignement des vieux sages, mais pensé dans une lumière supérieure en vue de l'action. Une ou deux citations, quelques réminiscences probables indiquent une influence plus directe; ce n'est pas Jacques, en effet, qui a dû penser de nouveau les Proverbes, le développement religieux de la sagesse s'est fait peu à peu. Ben Sira occupe une place importante dans l'histoire de ce progrès.

VI. *L'Ecclésiastique ou Ben Sira* (1).

a) *Ressemblances d'idée ou d'images avec rapprochements textuels d'après les LXX.*

Jac. i, 5 : αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος Θεοῦ.. καὶ μὴ ὀνειδίζοντος.	Eccli. xli, 22 : μετὰ τὸ δοῦναι μὴ ὀνείδιζε. Cf. xx, 15.

(1) Dans ce paragraphe, Eccli. renvoie au texte des LXX; B. S. au texte hébreu d'après l'édition et la traduction d'Israel Lévy : *L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus fils de Sira,* 2 vol., Paris 1898, et 1901.

I, 8 : δίψυχος.	V, 9 : δίγλωσσος.
I, 9 : Καυχάσθω... ὁ ταπεινός... ὁ δὲ πλούσιος.	X, 22 : πλούσιος... καὶ πτωχός, τὸ καύχημα αὐτῶν φόβος Κυρίου.
I, 19 : ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι.	V, 11 : γίνου ταχὺς ἐν ἀκροάσει σου. IV, 29 : μὴ γίνου ταχὺς ἐν γλώσσῃ σου (A).
III, 13 : δειξάτω... τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραΰτητι σοφίας.	III, 17 : ἐν πραΰτητι τὰ ἔργα σου διέξαγε.

b) *Ressemblances d'idées.*

Attitude dans l'épreuve.

Jac. I, 2, 3 : Tenez toujours pour joie d'être en butte à des épreuves de toutes sortes, sachant que la probation de votre foi produit la patience...	Eccli. II, 1-6 : Mon enfant, si tu entres au service du Seigneur Dieu, prépare ton âme à l'épreuve (εἰς πειρασμόν)... tout ce qui est amené sur toi, reçois-le et, dans les vicissitudes de ton humiliation, sois patient; car dans le feu l'or est éprouvé, et les hommes agréables [à Dieu], dans la fournaise de l'humiliation. Aie foi en lui et il viendra à ton secours.

L'Ecclésiastique fait appel à la résignation confiante et à l'espérance; Jacques le dépasse, il s'élève à la joie qui en l'occurrence est probablement une notion chrétienne (cf. p. LXV).

Origine divine de la Sagesse : la demander à Dieu.

Jac. I, 5 : Si quelqu'un d'entre vous est dépourvu de sagesse, qu'il la demande à Dieu.	Eccli. I, 1 : Toute sagesse [vient] d'auprès du Seigneur. LI, 13 : J'ai cherché la Sagesse ouvertement dans ma prière.

L'âme partagée.

Jac. I, 7, 8 : Cet homme (qui hésite)... ne doit pas s'imaginer qu'il recevra quelque chose du Seigneur, lui dont l'âme est partagée (δίψυχος), instable en toutes ses voies.	Eccli. I, 28 : ne t'approche pas d'elle (de la crainte du Seigneur) avec un cœur double (ἐν καρδίᾳ δισσῇ), (cf. Ps. XII, 3). II, 12, 13 : Malheur... au pécheur qui marche dans deux voies, malheur au cœur abattu car il ne croit pas; à cause de cela il ne sera pas protégé.

Dieu ne tente pas.

Jac. I, 13, 14 : Que nul s'il est tenté ne dise : « C'est par Dieu que je suis tenté ». En effet Dieu est inaccessible aux tentations du mal et ne tente non plus personne. Mais chacun est tenté par son propre désir, attiré et amorcé.

B. S. xv, 11-20 : Ne dis pas : C'est de Dieu que vient mon péché; car il ne fait pas ce qu'il déteste. Ne dis pas : C'est lui qui m'a induit en faute, car il n'a pas besoin des méchants. Dieu hait le mal... Dieu, à l'origine, en créant l'homme l'a livré... au pouvoir de son penchant... Devant l'homme est la vie et la mort; ce qu'il préfère, il lui a été attribué le pouvoir de le faire... Il (Dieu) n'a pas ordonné au mortel de pécher.

Maîtrise et péchés de la langue.

Jac. I, 19 : tout homme doit être prompt à écouter, lent à parler.

B. S. v, 11 : Sois empressé à écouter, et lent à répondre.

xxxii, 8 : Sois concis en tes paroles et dis beaucoup en peu de mots.

III, 2 : Si quelqu'un ne trébuche pas en paroles, celui-ci est un homme parfait.

xx, 6 : Le sage se tait jusqu'au moment opportun; cf. *Comm.* p. 77.

Eccli. xix, 16 : qui n'a pas péché par sa langue? cf. 6-12.

xxv, 8 : Heureux... celui qui ne pèche pas par la langue; cf. xiv, 1.

xxii, 27 : Qui mettra à ma bouche une garde... afin que... ma langue ne me perde pas, cf. v, 13.

xxviii, 26 : Prends garde de ne pas pécher par elle (la bouche) cf. 13-25.

III, 6 : la langue... est un feu... enflammée qu'elle est par la géhenne (φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης).

21, 22 : l'Hadès vaut mieux qu'elle... et dans sa flamme (ἐν τῇ φλογὶ αὐτῆς) ils (les hommes pieux) ne seront pas brûlés; cf. v. 13-18.

Colère.

Jac. I, 19, 20 : tout homme doit être... lent à la colère; car la

Eccli. I, 22 : La colère injuste ne peut pas être justifiée, car l'impul-

colère de l'homme n'opère pas la justice de Dieu.

sion de sa colère amène sa chute.

xxvii, 30 : La colère et la violence, toutes ces choses sont abominables.

Jacques ne distingue pas entre colère juste et injuste ; il est plus religieux.

Miséricorde et pardon.

Jac. ii, 13 : le jugement sera sans miséricorde pour celui qui n'a pas fait miséricorde. La miséricorde le prend de haut avec le jugement.

Eccli. xxviii, 1-7 : Celui qui se venge trouvera la vengeance qui vient du Seigneur... pardonne la faute à ton prochain et alors à ta prière tes péchés seront déliés. L'homme contre l'homme conserve la colère, et auprès du Seigneur il cherche guérison (le pardon)? A l'homme semblable à lui, il ne fait pas miséricorde et il prie pour ses péchés...? Souviens-toi des commandements.

L'idée du pardon des péchés accordé par Dieu à ceux qui exercent la miséricorde est la même, mais dans une perspective différente : Jacques a en vue le jugement dernier, l'Ecclésiatique le jugement que Dieu prononce sur les bons et les méchants durant leur vie, selon la doctrine de la rétribution temporelle.

Humilité et orgueil.

Jac. iv, 10 : Humiliez-vous (ταπεινώθητε) devant le Seigneur et il vous élèvera.

Cf. iv, 6.

i, 9, 10 : Que le frère se réjouisse, l'humble dans son élévation, et le riche dans son humiliation.

B. S. iii, 18 : Plus grand tu es, plus petit fais-toi (LXX : ταπεινοῦ σεαυτόν).

x, 7 : Détesté du Seigneur et des hommes est l'orgueil.

9 : Comment s'enorgueillirait celui qui est poussière et cendre ?

Eccli. i, 30 : Ne t'élève pas toi-même de peur que tu ne tombes.

Incertitude du lendemain.

Jac. iv, 13-15 : Allons! maintenant vous qui dites : « Aujourd'hui ou demain nous irons dans telle

B. S. xi, 16, 17 : Tel s'enrichit à force de privations, et voici le fruit de son salaire : à l'heure où il se

ville et là nous passerons l'année, nous trafiquerons... »; vous qui ne savez pas quelle sera votre vie demain, car vous êtes une fumée... Vous devriez dire au contraire : « Si le Seigneur veut...	dit : J'ai trouvé la tranquillité, maintenant je vais jouir de mes biens, il ne sait ce qui l'attend : il abandonnera aux autres ses biens et mourra.

La pensée de Jacques est plus religieuse, cf. Prov. xxvii, 1 *supra,* p. l.

Morale sociale.

Jac. i, 9 : Que le frère se réjouisse, l'humble dans son élévation (ὕψει).	B. S. xi, 1 : La sagesse du pauvre le redresse (LXX ἀνύψωσεν), et le fait asseoir au milieu des grands.
i, 27 : La religion pure et sans tache... est de porter secours aux veuves et aux orphelins...	iv, 10 : Sois un père pour les orphelins, le remplaçant de leur mari aux veuves, et Dieu t'appellera son fils et te sera miséricordieux... cf. xxxv, 14.
ii, 15, 16 : Si un frère ou une sœur sont nus et manquent de la nourriture quotidienne et que quelqu'un d'entre vous leur dise : « Allez en paix... » et que vous ne leur donniez pas les choses nécessaires à leur corps, quel avantage y a-t-il?	iv, 2-6 : Ne fais pas languir l'âme indigente,... n'agite pas les entrailles du malheureux... Ne refuse pas l'aumône à l'infortuné, ne méprise pas la requête du pauvre...
ii, 9 : mais si vous faites acception de personne, vous commettez un péché... cf. v. 1.	iv, 1 : Mon fils, ne raille pas la condition du pauvre.
ii, 6 : Vous outragez le pauvre!	x, 22 : Il ne faut pas mépriser le pauvre qui est intelligent, ni honorer quiconque est élevé. cf. 19 : quelle classe est digne d'honneur? ceux qui craignent Dieu.
Est-ce que ce ne sont pas les riches qui vous oppriment...?	xiii, 17, 18 : L'hyène vit-elle en paix avec le chien? Ainsi peut-il y avoir paix entre riche et pauvre? La nourriture du lion, ce sont les onagres du désert; ainsi la pâture du riche, ce sont les pauvres.
v, 3 : votre or et votre argent	Eccli. xxix, 10, 11 : Dépense

sont rouillés et leur rouille rendra témoignage contre vous... Vous avez thésaurisé pour les derniers jours.

v, 4. Voici que le salaire des ouvriers... dont vous [les] avez frustrés, crie, et les cris des moissonneurs sont parvenus aux oreilles du Seigneur des armées.

l'argent pour le frère et l'ami, et qu'il ne se rouille pas sous la pierre pour [sa] perte. Place ton trésor selon les commandements du Très Haut, et il te sera plus avantageux que l'or.

xxxi, 25, 26 : Le pain de ceux qui ont besoin est la vie des pauvres, celui qui les en prive est un homme de sang; il tue le prochain, celui qui (lui) enlève la subsistance, il verse le sang, celui qui dépouille le mercenaire de [son] salaire; cf. v. 29.

B. S. xxxv, 17 : La prière du pauvre traverse la nue; cf. iv, 6.

Le chap. xiii de B. S. est une satire calme mais incisive de la conduite des riches et des mœurs sociales du temps. Les mots impies, coquins (אנשי חמס) sont synonymes de riches (עשיר). Jacques a un style plus violent, mais les deux auteurs devant des situations semblables proclament la même morale.

Serment.

Jac. v, 12 l'interdit.

Eccli. xxiii, 9-11; xxvii, 14 en défend l'abus.

Prière dans la maladie.

Jac. v, 13 : Quelqu'un parmi vous souffre-t-il? Qu'il prie.

B. S. xxxviii, 9 : Mon fils, si tu es malade ne t'emporte pas, mais prie Dieu, car c'est lui qui guérit.

La pensée de Jacques est plus générale. La maladie n'est qu'une forme de la souffrance. La prière des presbytres (Jac. v, 14) est bien différente de celle du malade.

Jacques ne cite jamais le Siracide d'une manière littérale. Les ressemblances consistent dans le choix des sujets traités, la même constatation a été faite à propos des Proverbes et des Psaumes. La plupart de ces sujets sont communs avec les autres livres de Sagesse; à noter cependant dans la manière de traiter les sujets traditionnels par Jacques et Ben Sira une présentation analogue de certaines idées : même antithèse entre écouter et parler (Jac. i, 19; B. S. v, 11), métaphore de la flamme appli-

quée à la langue (Jac. III, 6; Eccli. XXVIII, 22), rapport entre colère et justice (Jac. I, 20; Eccli. I, 22), rouille de l'argent (Jac. V, 3; Eccli. XXIX, 10). Parmi les sujets qui ne sont pas communs avec les autres livres de Sagesse, les uns, miséricorde et pardon, serment, se retrouvent dans saint Matthieu (cf. *infra*, p. LXV et ss.) dont Jacques en la circonstance se rapproche plus que de Ben Sira; les autres, attitude dans la tribulation, prière dans la maladie ont des acceptions différentes dans Jacques; seule l'origine de la tentation, quoique traitée d'une manière plus psychologique dans Jacques est expliquée de la même façon. Il y a donc beaucoup de ressemblances vagues, peu de ressemblances précises. Néanmoins les unes et les autres paraissent suffisantes pour conclure à une influence qui a pu être profonde de Ben Sira sur Jacques. Les rapprochements textuels avec les LXX, l'emploi de mêmes mots rares (1) indiquent peut-être de la part de Jacques la connaissance du texte grec de Eccli.

VII. *La Sagesse.*

Attitude dans la tribulation.

Jac. I, 2 : Tenez toujours pour joie d'être en butte à des épreuves de toutes sortes...

I, 12 : Heureux l'homme qui supporte l'épreuve (πειρασμόν), car, en étant sorti à son honneur, il recevra la couronne de vie...

Sap. III, 4, 5 : Leur espérance (des justes) est pleine d'immortalité. Après avoir subi des peines légères, ils recevront de grands bienfaits, car Dieu les a éprouvés (ἐπείρασεν...)

V, 15, 16 : Les justes vivent éternellement... ils recevront le magnifique royaume et le beau diadème de la main du Seigneur.

L'image semblable de la couronne ou du diadème désigne la même rétribution auprès de Dieu. Les deux auteurs veulent encourager en montrant la récompense qui suit l'épreuve, mais le Pseudo-Salomon enseigne seulement l'espérance, il ne s'élève pas jusqu'à la joie.

Demande à Dieu de la sagesse.

Jac. I, 5 : Si quelqu'un d'entre vous est dépourvu de sagesse, qu'il la demande à Dieu.

Sap. VII, 7 : j'ai prié et l'esprit de sagesse est venu en moi; cf. VIII, 21-IX.

La sagesse n'a aucune part avec le mal ou l'envie : Sap. I, 4; VI, 23, et Jac. III, 14, 15.

(1) ἐπιλησμονή, ποίησις (Jac. I, 25), *hapax* dans le N. T., ne se retrouvent dans l'A. T. que dans Eccli. XI, 27; XIX, 20.

Péchés de la langue.

Jac. IV, 11 : Ne médisez pas (μὴ καταλαλεῖτε). V, 9 : Ne murmurez pas... les uns contre les autres.	Sap. I, 11 : Gardez-vous donc du murmure inutile, et dispensez votre langue de la médisance (ἀπὸ καταλαλιᾶς).

Morale sociale.

Jac. I, 10 : le riche... passera comme une fleur d'herbe. IV, 14 : vous êtes une fumée qui apparaît peu de temps et ensuite disparaît.	Sap. II, 4 : notre vie passera comme des traces de fumée ; comme une vapeur, elle sera dispersée. V, 14 : car l'espérance de l'impie passe... comme la fumée dispersée par le vent ; cf. 8-13.
II, 6 : Est-ce que ce ne sont pas les riches qui vous oppriment (καταδυναστεύουσιν)... ? V, 6 : vous avez tué le juste.	II, 10 : Opprimons (καταδυναστεύσωμεν) le pauvre [qui est] juste ; cf. 10b-19. II, 20 : Condamnons le (le juste) à une mort honteuse.

Le péché.

Jac. I, 15 : le péché consommé engendre la mort.	Sap. I, 12 : Ne recherchez pas la mort dans l'égarement de votre vie, cf. v. 11, 13-16 ; II, 24, 25.
V, 19 : ἐάν τις... πλανηθῇ ἀπὸ τῆς ἀληθείας.	V, 6 : ἐπλανήθημεν ἀπὸ ὁδοῦ ἀληθείας.

Les rapprochements entre Jacques et le Pseudo-Salomon sont peu nombreux mais précis, même image du diadème ou de la couronne, de la fumée, de la mort dans des thèmes pareils. Jacques ne cite pas la Sagesse, mais a pu être influencé par elle.

VIII. *Les Prophètes.*

a) *Ressemblances d'idées ou d'images avec rapprochements textuels d'après les LXX.*

Jac. I, 3, 12 : δοκίμιον, δόκιμος.	Zach. XIII, 9 : δοκιμῶ αὐτοὺς ὡς δοκιμάζεται τὸ χρυσίον.
I, 9, 10 : Καυχάσθω... ὁ δὲ πλούσιος.	Jér. IX, 23 : μὴ καυχάσθω ὁ πλούσιος ἐν τῷ πλούτῳ αὐτοῦ.
I, 10, 11 : ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται. ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι καὶ ἐξήρανεν τὸν χόρτον, καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν.	Is. XL, 6, 7 : πᾶσα σὰρξ χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου· ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν (*hébr.* dit en plus « quand le souffle de Iahvé vente dessus »).

Jacques se rapproche plus d'Is. que des textes de Job et des Psaumes cités plus haut (p. XLIII, XLVI). Is. oppose à la fragilité humaine la pérennité de la parole de Dieu. Jacques transpose l'image et parle seulement de la fragilité du riche. La même citation d'Is. conserve tout son sens dans I Pet. I, 24. Est-ce que le vent brûlant ne serait pas dans Jacques une réminiscence du souffle de Iahvé lu dans le texte hébreu et omis dans les LXX que Jacques cependant semble suivre?

Jac. I, 12 : ὃς ὑπομένει πειρασμόν... λήψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς.	Zach. VI, 14 : ὁ δὲ στέφανος ἔσται τοῖς ὑπομένουσιν.

Le thème est différent; ce qui n'est pas le cas dans Sap. V, 15, 16 (cf. *supra.*).

II, 7 : τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς;	Am. IX, 12 : ἔθνη ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς.
III, 18 : καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται.	Is. XXXII, 17 : ἔσται τὰ ἔργα τῆς δικαιοσύνης εἰρήνη.
V, 1 : κλαύσατε ὀλολύζοντες ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις.	Is. XIII, 6 : ὀλολύζετέ· ἐγγὺς γὰρ ἡμέρα Κυρίου.
V, 5 : ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς.	Jér. XII, 3 : ἅγνισον αὐτοὺς εἰς ἡμέραν σφαγῆς αὐτῶν. XXXII, 20 : ἀλαλάξατε... καὶ κεκράξατε... ὅτι ἐπληρώθησαν αἱ ἡμέραι ὑμῶν εἰς σφαγήν.
V, 4 : καὶ αἱ βοαὶ τῶν θερισάντων εἰς τὰ ὦτα Κυρίου σαβαὼθ εἰσεληλύθαν.	Is. V, 8 : rapines des riches; 9 : ἠκούσθη γὰρ εἰς τὰ ὦτα Κυρίου σαβαὼθ ταῦτα.

Jac. II, 7, paraît bien dépendre d'Am. IX, 12, quoique ce texte ne soit pas cité littéralement. De même Jac. V, 4 relativement à Is. V, 9. Dans Jac. V, 1, 5 on reconnaîtra sans peine des réminiscences des prophètes, Jacques applique aux riches les menaces d'Is. contre Babylone et de Jér. contre ses ennemis (XII, 3) et les nations (XXXII, 20; hébr. XXV, 34) — ὀλολύζειν est un terme des prophètes, cf. *Comm.* p. 114.

b) Ressemblances d'images ou d'idées.

Jac. I, 9, 10 : Que le frère se réjouisse, l'humble dans son élévation et le riche dans son humiliation.	Éz. XXI, 31 : ce qui est bas sera élevé, et ce qui est haut sera abaissé. Is. II, 11, 12 : l'orgueil des mortels sera abaissé,... car Iahvé des armées aura son jour : sur tout ce qui est grand et superbe, sur tout

	ce qui s'élève pour l'abaisser (trad. *Condamin*).
I, 22 : soyez exécuteurs de la parole et pas seulement auditeurs.	Ez. XXXIII, 31 : ils écoutent tes paroles et ne les mettent pas en pratique.
I, 27 (les orphelins et les veuves)	Is. I, 17; Mal. III, 5.
II, 5 : Dieu n'a-t-il pas choisi les pauvres selon le monde [pour les faire] riches par la foi et héritiers du royaume qu'il a promis à ceux qui l'aiment?	Is. XXIX, 19 : Les humbles se réjouiront encore en Iahvé, et les plus pauvres exulteront dans le Saint d'Israël. LXI, 1 : L'esprit du Seigneur Iahvé est sur moi... il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux malheureux (trad. *Condamin*).

Ce que le prophète voit dans l'avenir est réalisé au temps de Jacques : les pauvres sont évangélisés (Mt. XI, 5), ils sont héritiers du royaume.

II, 13 (valeur de la miséricorde).	Mich. VI, 8 : Jér. IX, 23.
II, 23 : et il (Abraham) a été appelé ami de Dieu.	Is. XLI, 8 : race d'Abraham mon ami (LXX : que j'ai aimé).
III, 18 : Un fruit de justice dans la paix est semé...	XXXII, 17 : et l'œuvre juste sera paix.
IV, 4 : adultères.	Os. II, Ez. XVI, XXIII.
IV, 8 : Approchez-vous de Dieu et il s'approchera de vous.	Zach. I, 3 : Revenez à moi, parole de Iahvé des armées, et je reviendrai à vous.
IV, 9 : que votre rire se change en pleurs.	Am. VIII, 10 : Je changerai tous vos cantiques en complaintes.
V, 2 : (vêtements rongés des mites).	Is. LI, 8 (image analogue).
V, 3, 4 : Vous avez thésaurisé pour les derniers jours. Voici que le salaire des ouvriers... [et] dont vous [les] avez frustrés...	Am. III, 10 : ils accumulent l'injustice, et la violence dans leurs palais.
	Mal. III, 5 : J'approcherai de vous pour le jugement et je serai un arbitre prompt... contre ceux qui oppriment le mercenaire.

Les rapprochements entre Jacques et les livres prophétiques sont relativement peu nombreux si on tient compte de la place que ces livres tiennent dans le canon, mais ils sont significatifs.

Les rapprochements portent sur vingt versets de Jacques. Or la moitié de ces versets a pour objet la doctrine sociale (I, 9, 10, 11, 27; II, 5; V, 1, 2, 3, 4, 5) parmi ceux-ci, trois (I, 10, 11; V, 4) décèlent manifestement l'influence d'Is.; sans doute deux (V, 1, 5) celle d'Is. et de Jér.; quatre (I, 9, 27; II, 5; V, 3) reprennent des thèmes communs aux prophètes et aux livres de Sagesse, mais dans le style oratoire des prophètes. Parmi les dix versets qui n'ont pas pour objet la doctrine sociale (I, 3, 12, 22; II, 7, 13, 23; III, 18; IV, 4, 8, 9) un seul (II, 7) est une réminiscence précise (Am. IX, 12). L'usage métaphorique de μοιχαλίς est d'origine prophétique, mais Jacques peut le tenir de l'enseignement du Sauveur (Mt. XII, 39; XVI, 4; Mc. VIII, 38).

De ces observations on peut conclure que Jacques a surtout retenu des prophètes leurs idées sociales, et qu'il a trouvé dans leurs invectives ses plus fortes expressions (V, 1-5). Les rapprochements établis avec les LXX montrent qu'il les connaissait dans le texte grec. Ce serait enfin méconnaître tout ce que Jacques doit aux prophètes si on ne parlait pas ici de son caractère et de son style. Le souffle de ces hommes de Dieu l'anime encore. Son âme a l'ardeur, l'austérité de celles des prophètes, par moments elle rend le même son. Ce ne sont pas des réminiscences qui font vibrer l'âme de Jacques à l'unisson de celle des prophètes, mais c'est bien plutôt la vibration de l'âme qui amène les réminiscences. Ne pourrait-on pas dire que Jacques s'était tellement nourri de la lecture des prophètes, notamment de celle d'Isaïe, que souvent il pense et parle comme eux?

Conclusions.

Jacques ne cite textuellement l'A. T. que quatre fois : Jac. II, 8 et Lév. XIX, 18, d'après les LXX; Jac. II, 23 et Gen. XV, 6, sans doute d'après les LXX; Jac. IV, 6 et Prov. III, 34, d'après les LXX; Jac. V, 20 et Prov. X, 12, d'après l'hébreu. La citation composite de IV, 5 est très difficile à déterminer, cf. *Comm.* p. 101-103.

On peut ajouter plusieurs réminiscences qui sont presque des citations d'après les LXX : Jac. I, 10, 11 et Is. XL, 6, 7; Jac. II, 7 et Am. IX, 12; Jac. III, 8 et Ps. CXXXIX (hébr. XL), 4; Jac. V, 4 et Is. V, 8. Plusieurs autres indiquées au cours de l'étude qui précède sont moins précises.

Contrairement à l'usage de saint Paul, l'auteur ne cite donc que rarement l'A. T. Il n'a pas reçu une éducation rabbinique.

Cependant les rapprochements avec l'A. T. sont très nombreux, plus nombreux que dans aucun autre écrit de la même étendue dans le N. T., mais ils sont vagues; quelquefois la ressemblance est dans les termes et pas dans les idées, plus souvent elle est dans les idées et pas dans les termes.

Il s'agit généralement de préceptes moraux exprimés d'une manière analogue. Ces préceptes se retrouvent plus ou moins dans tous les Livres Sapientiaux, à l'exception de l'Ecclésiaste, qui traite un sujet spécial et difficile (1); ils faisaient donc partie de la sagesse traditionnelle ; ils étaient pour les sages des thèmes à réflexion et à enseignement. On peut suivre le développement de ces thèmes depuis les Proverbes jusqu'à Jacques. Voici quelques exemples : origine divine et demande à Dieu de la sagesse (Prov. ii, 3-6; viii, 22-36; Eccli: i, 1; li, 13; Sap. vii, 7; viii, 21-ix; Jac. i, 5); colère (Prov. xiv, 29; xvi, 32; xxix, 22; Eccli. i, 22; xxvii, 30; Jac. i, 19); humilité et orgueil (Prov. xxix, 23; Ps. cxiii, 7; Job v, 11; Eccli. i, 30; iii, 18; x, 7; Jac. i, 9; iv, 10); universalité du péché (Ps. xix, 13; Prov. xx, 9; Job iv, 17; xv, 14; Eccli. xix, 16; Ecclé. vii, 20; Jac. iii, 2); ignorance du lendemain et fragilité de la vie humaine (Prov. xxvii, 1; Eccli. xi, 16, 17; Jac. iv, 13, 14). Deux thèmes souvent traités concernent la langue et la morale sociale. La langue a du venin (Ps. cxl, 4; Jac. iii, 8); elle est puissante (Prov. xviii, 21; Eccli. v, 13; xxviii, 13-26; Jac. iii, 5); à propos d'elle on parle de charbons ardents, de flammes, de feu (Ps. cxx, 4; Prov. xvi, 27; Eccli. xxviii, 21, 22; Jac. iii, 6); celui qui ne pèche pas par la langue est parfait (Prov. x, 19; xii, 13; xiii, 3; Eccli. xix, 16; xxv, 8, etc.; Jac. iii, 2); aussi faut-il être prompt à écouter, lent à parler (Prov. xi, 12; xxix, 20; Eccli. v, 11; xx, 6; xxxii, 8; Jac. i, 19). Les riches vivent bien et sont gras (Ps. xxii, 30; lxxiii, 7; Job xv, 27; xxi, 24; Jac. v, 5); ils frustrent le mercenaire de son salaire (Eccli. xxxi, 25-29 (xxxiv, 20-24); Jac. v, 4; cf. Deut. xxiv, 15); ils oppriment le peuple (Prov. xxx, 14, 15; Ps. xiv, 4; xxxvii, 14; xciv, 5, 6; Job xxiv, 2-11; Eccli. xiii, 17, 18; Sap. ii, 10; Jac. ii, 6); égorgent le pauvre (Ps. xxxvii, 14; xciv, 21; cf. Jac. v, 6). Ils sont fragiles et le malheur va fondre sur eux (Ps. lxxiii, 18-20; Job xv, 21-24, 30; xxvii, 19-21; Jac. v, 1, 2). Il ne faut pas faire acception de personnes et mépriser le pauvre (Prov. xiv, 21; xvii, 5; xxiv, 23; xxviii, 21; Eccli. iv, 1, 19, 22; Jac. ii, 1, 9). Dieu élève l'humble (Ps. cxiii, 7; Job v, 11; Eccli. xi, 1; Jac. i, 9). Parmi les petits, on nomme la veuve, l'orphelin (Ps. xciv, 6; Job xxiv, 21; Eccli. iv, 10; Jac. i, 27; cf. Ex. xxii, 22; Deut. xxiv, 17). Il faut donner sur l'heure (Prov. iii, 28; Eccli. iv, 2-6; Jac. ii, 15, 16).

De bonne heure il se constitua donc dans l'enseignement des sages un fonds commun d'idées et d'expressions que l'on répéta par la suite (2).

(1) Il est possible que Jac. iv, 5 fasse allusion à Ecclé. xii, 7 (cf. *Comm.* p. 103); mais les autres ressemblances sont certainement fortuites (Jac. iii, 2 et Ecclé. v, i, 2; vii, 20; Jac. v, 12 et Ecclé. ix, 2). Qohéleth était trop profond pour être facilement compris et exercer une influence en dehors d'une petite élite intellectuelle.

(2) La même chose se produisit pour le genre apocalyptique.

Mais les sages tout en reprenant souvent les thèmes de leurs devanciers, les vivifiaient par leurs observations personnelles; à travers le treillis de leurs fenêtres, ils regardaient avec attention ce qui se passait dans la rue (cf. Prov. VII, 6) et de leur étude personnelle ils tiraient des leçons utiles pour leurs disciples. Après eux, on répéta ce qu'ils avaient dit, mais sans observation personnelle et piquante, donc d'une manière plus théorique et moins proche de la vie (1).

L'Épître de Jacques, comparée aux Livres de Sagesse, nous apparaît au terme de ce long développement. Les sentences morales sont vagues et générales, on ne voit pas toujours bien à quelle situation précise elles correspondent, ni quel sens exact il faut leur donner. Cet enseignement vient des Livres Sapientiaux, mais pas toujours directement; il a été répété bien des fois avant d'être écrit dans l'Épître de Jacques et est devenu plus religieux à mesure que la piété a pénétré les âmes. En effet, à côté des spéculations et de la casuistique des rabbins, il y avait chez les Juifs un enseignement populaire répétant les leçons des vieux sages d'Israël. Dès lors l'Épître de Jacques ne serait-elle pas un échantillon de l'homilétique juive des synagogues adaptée par un auteur chrétien?

C'est encore à des thèmes catéchétiques juifs que font penser les rapprochements que nous avons notés entre l'Épître de Jacques et les livres historiques et prophétiques.

La foi d'Abraham, de Rahab, la prière efficace d'Élie, devaient être citées souvent en exemple. La conversion de la courtisane de Jéricho devait beaucoup servir dans la prédication aux prosélytes et aux craignant Dieu.

On sait que la littérature des Livres Sapientiaux (à part quelques Psaumes messianiques), s'est développée longtemps dans une ligne parallèle à celle des Prophètes, sans que l'une ait influencé l'autre. Les ressemblances qui existent entre elles viennent du même idéal moral et religieux. Il faut arriver aux derniers sages inspirés pour trouver dans leurs écrits un écho des prophètes. Les textes de Ben Sira contre les nations (XXXV, 21-XXXVI, 19; L, 25, 26), ceux du Pseudo-Salomon sur le bouleversement cosmique, la conversion des peuples, la Loi lumière du monde (Sap. V, 17-23; XIV, 11-14; XVIII, 4) rappellent l'enseignement des prophètes, l'attente du jour de Iahvé. Mais cet écho est tellement affaibli qu'il ne vient peut-être pas directement des prophètes, mais des espérances que ceux-ci avaient suscitées dans la nation. Chez Jacques, comme probablement dans la prédication juive, l'influence

(1) A l'époque du N. T. et depuis un certain temps déjà, les Juifs avaient pris l'attitude de gens parfaits comparés aux gentils; alors ils ne se sont plus jugés eux-mêmes de peur que l'honneur de leur Dieu en souffrît. Les thèmes sur l'ivrognerie, la débauche, la femme de mauvaise vie, qui reviennent souvent dans les livres de Sagesse et dont Jacques ne parle pas, étaient tombés en désuétude.

des prophètes se rencontre avec celle des sages. Jacques n'est pas seulement un sage comme Ben Sira, il est un homme d'action, un prédicateur comme Amos, Isaïe. Une comparaison entre B. S. xiii, et Jac. v, 1-6 est suggestive. Ben Sira moralise, en écrivant tranquillement une satire; Jacques se tient sur la brèche, lance des menaces, on croirait entendre Amos à Béthel.

L'existence d'une catéchèse juive répétant et adaptant l'enseignement des livres de l'A. T. et utilisée par Jacques explique bien les ressemblances nombreuses et généralement imprécises que nous avons relevées entre l'Épître et ces livres de l'A. T. (1). Le Talmud a conservé l'exégèse érudite et subtile des rabbins; il est regrettable que la prédication populaire qui devait se donner dans les synagogues, du moins dans quelques-unes, ne soit parvenue jusqu'à nous que dans quelques passages de l'*agada*.

§ 2. *L'Épître de Jacques et le Nouveau Testament.*

I. *Les Évangiles* (2).

On peut distinguer trois sortes de rapprochements entre l'Épître de Jacques et l'enseignement de Jésus conservé dans les Évangiles :

a) *Rapprochements communs avec les Évangiles et l'Ancien Testament.*

Élévation de l'humble et abaissement des puissants (Jac. i, 9, 10; Lc. i, 52); exhortation à ne pas pécher en paroles (Jac. iii, 2 et ss.; Mt. xii, 36, 37; xv, 11; Mc. vii, 15; Lc. xix, 22); emploi métaphorique de μοιχαλίς (Jac. iv, 4; Mt. xii, 39; xvi, 4; Mc. viii, 38); changement du rire en pleurs (Jac. iv, 9; Lc. vi, 25); commandement de l'amour du prochain (Jac. ii, 8; Mt. xxii, 39; Mc. xii, 31); pureté de cœur (Jac. iv, 8; Mt. v, 8); illusion des gens relativement au lendemain (Jac. iv, 13, 14; Lc. xii, 16-21); image des vers qui rongent les étoffes (Jac. v, 2; Mt. vi, 19; Lc. xii, 33); menaces contre les riches rassasiés (Jac. v, 1, 5; Lc. vi, 24, 25; cf. xvi, 19-31); injuste condamnation des innocents (Jac. v, 6; Mt. xii, 7).

De ces ressemblances on ne peut pas conclure à une dépendance de Jacques par rapport à l'enseignement du Sauveur. Dans les passages cités Jacques peut dépendre de l'A. T.

(1) Les rapprochements vagues que l'on peut faire entre Jacques et certains apocryphes juifs, notamment les *Testaments des XII Patriarches,* viennent aussi de cette catéchèse.

(2) Les citations en français sont faites d'après la traduction du P. Lagrange dans ses commentaires.

b) *Rapprochements qui établissent une dépendance possible et même probable de Jacques à l'égard de l'enseignement de Jésus.*

Jac. I, 2 : Tenez toujours pour joie, mes frères, d'être en butte à des épreuves de toutes sortes. I, 12 : Heureux l'homme qui supporte l'épreuve, car, en étant sorti à son honneur, il recevra la couronne de vie, cf. V, 11.	Mt. V, 11-12 : Bienheureux serez-vous, quand on vous insultera et persécutera... Réjouissez-vous et soyez dans l'allégresse, parce que votre récompense est grande dans les cieux... cf. Lc. VI, 21-23.

Pareille conception de la souffrance est inconnue dans l'A. T. (cf. *supra*, Job, V, 17, p. XLIII et s.). Daniel, XII, 12 envisage seulement le bonheur de celui qui verra la fin du règne d'Antiochus Épiphane : « heureux celui qui attendra (אשרי המחכה) et parviendra jusqu'à 3.335 jours ». Théodotion traduit : μακάριος ὁ ὑπομένων, ce qui le rapproche du texte de Jacques, mais ὑπομένων est intransitif et signifie « celui qui demeure ». La joie n'est pas dans l'épreuve mais après. Eccli. II, 1-6 fait seulement appel à la résignation et à l'espérance. La Sagesse dit bien que les épreuves de la vie sont légères en comparaison de la récompense éternelle (III, 5-6), mais ne s'élève pas jusqu'à la joie dans la tribulation. Cependant l'action de grâces au milieu de l'affliction dans Judith (VIII, 25, d'après LXX) annonce déjà ce sentiment. On trouve celui-ci exprimé presque comme par Jacques dans *IV Mac.* VII, 22; XI, 12, surtout dans l'*Apocalypse de Baruch :* « réjouissez-vous dans la souffrance que vous endurez maintenant » (LII, 6). L'*Apoc. de Baruch* est sans doute postérieure à Jacques, mais *IV Mac.* a pu être écrit avant (1). On ne saurait donc affirmer que la joie dans la souffrance est chez Jacques une idée qui vienne forcément de l'Évangile. Il est bien probable néanmoins que l'auteur reproduit la tradition chrétienne que Mt. et Lc. nous ont aussi conservée.

Jac. I, 5 : Si quelqu'un d'entre vous est dépourvu de sagesse, qu'il la demande à Dieu qui donne à tous simplement et sans faire de reproche, et elle lui sera donnée.	Mt. VII, 7 : Demandez, et on vous donnera; cf. 8-11; Lc. XI, 5-13.
I, 6 : Mais qu'il la demande avec foi, sans hésitation (μηδὲν διακρινόμενος).	Mt. XXI, 21 : si vous avez la foi et si vous n'hésitez pas (μὴ διακριθῆτε)... cf. 22; XVIII, 20; Lc. XVII, 6.

(1) *L'Apocalypse de Baruch* est datée généralement de la fin du Ier siècle et *IV Macchabées* du Ier siècle aussi mais avant la ruine de Jérusalem.

La demande de la sagesse, thème de l'A. T., semble bien être exprimée dans l'esprit du N. L'universalité des dons de Dieu, l'assurance dans l'efficacité de la prière faite avec foi, rappellent l'enseignement du Sauveur.

Jac. I, 22 : Mais soyez exécuteurs de la parole et pas seulement auditeurs (cf. II, 14-16). IV, 17 : Celui donc qui sait faire le bien et ne le fait pas, commet un péché.	Mt. VII, 24, 26 : Quiconque donc écoute les paroles que je viens de prononcer, et les met en pratique, ressemble à un homme prudent qui a bâti sa maison sur la pierre ...Et quiconque entend les paroles que je viens de prononcer et ne les met pas en pratique, ressemble à un homme insensé, qui a bâti sa maison sur le sable... cf. Lc. VI, 47-49; VIII, 21; XI, 28; XII, 47; Jo. IX, 41; XIII, 17; XV, 14.

La même idée se trouve déjà dans Ézéchiel (XXXIII, 31), mais l'insistance de Jacques ressemble tout à fait à celle du N. T.

II, 5 : Dieu n'a-t-il pas choisi les pauvres... [pour les faire]... héritiers du royaume?	Lc. VI, 20 : Bienheureux, vous qui êtes pauvres, parce que le royaume de Dieu est à vous; cf. Mt. V, 3; XXV, 34.
II, 13 : le jugement sera sans miséricorde pour celui qui n'a pas fait miséricorde. La miséricorde le prend de haut avec le jugement; cf. III, 17.	Mt. V, 7 : Bienheureux les miséricordieux, parce qu'ils obtiendront miséricorde; cf. IX, 13; XVIII, 21-35; XXV, 41-46; Mc. XI, 25; Lc. VI, 37; XVII, 3-4.

Même insistance sur la miséricorde, avec la mention du jugement.

III, 1 : Ne soyez pas nombreux [à prendre l'office de] maîtres.	Mt. XXIII, 8 : Pour vous, ne vous faites pas appeler Rabbi; cf. Lc. XX, 46, 47.
III, 13 : Qui est sage et expérimenté parmi vous? Qu'il montre ses œuvres par une belle conduite avec une sagesse douce.	Mt. XI, 19 (B) : la Sagesse a été justifiée d'après ses œuvres.
IV, 10 : Humiliez-vous devant le Seigneur et il vous élèvera.	Mt. XXIII, 12 : Quiconque s'élèvera sera abaissé, et quiconque s'abaissera sera élevé; cf. XVIII, 4;

Mc. IX, 35; Lc. IX, 48; XIV, 11; XVIII, 14; XXII, 26.

IV, 12 : celui qui a le pouvoir de sauver et de perdre (δυνάμενος... ἀπολέσαι).

Mt. X, 28 : craignez plutôt celui qui peut perdre et l'âme et le corps dans la géhenne (τὸν δυνάμενον... ἀπολέσαι); cf. XVI, 25 et parallèles; Lc. VI, 9.

V, 12 : Mais avant tout... ne jurez pas, ni par le ciel, ni par la terre, ni par un autre serment. Que votre oui soit oui et votre non, non, afin que vous ne tombiez pas sous le jugement.

Mt. V, 34-37 : Et moi je vous dis de ne point jurer du tout; ni par le ciel, parce qu'il est le trône de Dieu; ni par la terre, parce qu'elle est l'escabeau de ses pieds... Mais que votre parole soit : oui [si c'est] oui, non [si c'est] non. Ce qui serait ajouté serait la part du mal.

V, 15 : ἀφεθήσεται αὐτῷ.

Mt. XII, 32; Lc. XII, 10, même formule technique.

V, 20 : celui qui ramène un pécheur de l'erreur de sa voie (ὁδοῦ).

Mt. VII, 13 : la route (ὁδός) qui conduit à la perdition.

On peut citer encore la mention de la patience (Jac. I, 3; Lc. XXI, 19); la réaction contre le formalisme (Jac. I, 26-27; Mt. XV, 4-9; XXIII); le même ordre des commandements (Jac. II, 11; Lc. XVIII, 20); la défense de maudire (Jac. III, 9; Mt. V, 44; Lc. VI, 28), de juger son frère (Jac. IV, 11; V, 9; Mt. VII, 1, 2; Mc. IV, 24; Lc. VI, 37); l'image analogue de l'arbre et de ses fruits appliquée à la langue (Jac. III, 12; Mt. XII, 33, 34; Lc. VI, 44), ou à l'homme (Mt. VII, 16); l'exemple des prophètes (Jac. V, 10; Mt. V, 12; XXIII, 29-31; Lc. VI, 23; XI, 47-51; XIII, 34), d'Élie (Jac. V, 17, 18; Lc. IV, 25). La parole enracinée rappelle par contraste la plantation que le Père n'a pas plantée (Jac. I, 21; Mt. XV, 13); les qualités de la sagesse qui vient d'en haut font penser aux béatitudes (Jac. III, 17; Mt. V, 4-9).

Il est difficile de dire dans quelle mesure l'enseignement du Sauveur a pu influencer les textes de Jacques que nous venons de citer. Considérés en eux-mêmes ces textes permettent de conclure à une influence possible; quelques-uns, notamment ceux qui concernent la joie dans la souffrance (Jac. I, 2, 12), la prière faite avec foi (I, 5, 6), l'héritage du royaume par les pauvres (II, 5), la défense du serment (V, 12), le pardon des péchés (V, 15), permettent de conclure à une influence probable. Cette possibilité et cette probabilité deviennent plus grandes quand on a établi que Jacques est chrétien.

c) *Rapprochements qui établissent une dépendance certaine de Jacques à l'égard de l'enseignement de Jésus.*

On peut citer trois textes ou groupes de textes.

1° La nouvelle naissance : « De sa propre volonté il [Dieu] nous a engendrés par la parole de vérité » (I, 18). Il s'agit d'un état nouveau dans lequel Dieu établit les fidèles. On voudra bien se reporter au commentaire (*l. c.*, p. 25-27) Jacques exprime une vérité déjà connue des fidèles et sur laquelle saint Jean insistera (Jo. I, 13; III, 3-10, etc.; cf. I Pet. I, 3). L'idée est certainement chrétienne. Jacques emploie ἀποκυεῖν, Jo. γενᾶν; peut-être ces deux verbes seraient-ils la traduction du même mot araméen prononcé par N.-S. (Delitzsch traduit ילד : *Hebrew New Testament,* Berlin, 1912).

2° Le sens péjoratif de κόσμος.

Jac. I, 27 : La religion pure et sans tache...est...de se garder pur du monde.

IV, 4 : l'amitié à l'égard du monde est l'inimitié à l'égard de Dieu.

Mt. XVIII, 7 : Malheur au monde...

Jo. XV, 19 : Si vous étiez du monde, le monde aimerait son bien; mais comme vous n'êtes pas du monde, et que je vous ai fait sortir du monde par mon choix, c'est pour cela que le monde vous hait; cf. 18; XIV, 17.

Cette acception du monde fréquente dans le N. T. ne se retrouve pas avant Jésus-Christ. Elle vient de l'enseignement du Sauveur.

3° L'eschatologie (V, 3, 7-9). La parousie est le retour du Seigneur au jour du jugement. Cette perspective encourage (cf. *Comm.*). Les expressions de Jacques : ἡ παρουσία τοῦ Κυρίου ἤγγικεν... ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν font sans doute allusion au *logion* de Jésus : γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις (Mc. XIII, 29; cf. Mt. XXIV, 33). L'eschatologie de Jacques est la même que celle de Paul ou de Jean et présente la même difficulté par suite du manque de perspective.

Conclusion. Dans un écrit aussi juif que l'Épître de Jacques on est surpris de trouver un si grand nombre de rapprochements avec l'enseignement de Jésus. Ces rapprochements portent exactement sur 46 versets qui se répartissent ainsi : 13 dans la première série de textes, 29 dans la seconde, 7 dans la troisième (les v. I, 27; IV, 4; V, 9 étant comptés deux fois dans ces séries). Or l'Épître a 108 versets, c'est donc presque la moitié qui peut être comparée à des textes évangéliques. La proportion est d'autant plus importante que 7 v. portent la

marque d'une dépendance certaine relativement à l'enseignement du Sauveur.

D'autre part sur ces 46 versets, 22 ont pour terme de comparaison le Sermon sur la Montagne, surtout d'après Mt. : joie dans la souffrance (I, 2, 12 ; V, 11 ; Mt. V, 11, 12 ; Lc. VI, 21, 23), prière (I, 5 ; IV, 3 ; Mt. VI, 33 ; VII, 7-11 ; cf. Lc. XI, 13 ; XII, 31), réalisation de la parole (I, 22, IV, 17 ; Mt. VII, 24, 26 ; Lc. VI, 47-49), pauvres, héritiers du royaume (II, 5 ; Lc. VI, 20 ; cf. Mt. V, 3), miséricorde (II, 13 ; Mt. V, 7 ; Lc. VI, 37), défense de maudire (III, 9 ; Mt. V, 44 ; Lc. VI, 28), de juger (IV, 11 ; V, 9 ; Mt. VII, 1 ; Lc. VI, 37), image de la vigne, de la figue, du raisin (III, 12 ; Mt. VII, 16 ; Lc. VI, 44), qualités de la sagesse et béatitudes (III, 17 ; Mt. V, 4-9), cœur pur (IV, 8 ; Mt. V, 8), rire changé en pleurs (IV, 9 ; Lc. VI, 25), menaces contre les riches (V, 1, 5 ; Lc. VI, 24, 25), ver ou mite (V, 2 ; Mt. VI, 19 ; cf. Lc. XII, 33), exemple des prophètes (V, 10 ; Mt. V, 12 ; Lc. VI, 23), serment (V, 12 ; Mt. V, 34-37), mauvaise voie (V, 20 ; Mt. VII, 13).

Nous avons reconnu que l'influence de l'enseignement de Jésus est certaine sur quelques pensées et expressions de Jacques, que cette influence est possible et même probable sur d'autres passages. On peut donc conclure au nom de la critique interne que l'auteur est chrétien. Il se fait l'écho de la même tradition que les Évangiles, mais rien ne permet de dire qu'il dépende d'eux. L'espérance de la parousie, l'idée de la régénération spirituelle, le terme péjoratif de monde, l'importance donnée à la charité, indiquent qu'un souffle nouveau a passé sur les âmes. Seulement chez Jacques ce souffle s'est si bien mêlé à celui des anciens sages, et à celui des prophètes qu'il est souvent difficile et même impossible de le distinguer. Cependant il domine parfois suffisamment pour être reconnu et faire encore entendre un des échos de la voix divine qui a prononcé les Béatitudes.

II. *Jacques et Paul.*

Deux questions :

a) *Existe-t-il une contradiction entre la thèse de Jacques sur la nécessité des œuvres et la thèse de saint Paul sur la justification par la foi sans les œuvres ?*

Luther l'a cru ; mais l'exégèse catholique, à la suite des Pères, a toujours répondu par la négative. Voici les principaux textes :

Jac. II, 24 : ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον.	Rom. III, 28 : λογιζόμεθα οὖν δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.

	Gal. II, 16 : οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ.

De part et d'autre le même exemple d'Abraham (Gen. xv, 6) est cité (Jac. II, 23; Rom. IV, 3; Gal. III, 6), avec des appréciations différentes.

Jac. II, 21 : Ἀϐραὰμ... οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη..;	Rom. IV, 2 : εἰ γὰρ Ἀϐραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα. Cf. Gal. III, 5, 7.

L'examen des passages cités et de leurs contextes ne tarde pas à lever la contradiction à laquelle pourrait faire croire une première lecture. Jacques et Paul emploient les mêmes mots : œuvres, foi, justifier, mais dans un sens différent.

Par œuvres, Jacques entend les œuvres de bienfaisance : charité envers le prochain (II, 15-17), hospitalité, dévoûment (II, 25), ou les œuvres de religion, comme l'obéissance aux ordres de Dieu (II, 22). Il s'agit toujours de réaliser la parole, c'est-à-dire l'enseignement religieux et moral (I, 22, 25), de pratiquer les vertus pour devenir parfait (I, 4, 5). La foi que Jacques oppose aux œuvres n'est pas la foi qui rend riche (II, 5), s'exprime dans la prière (I, 6) et demeure victorieuse de l'épreuve (I, 3), mais la foi qui demeure une pure croyance sans action sur la conduite de la vie; cette foi est morte (II, 17, 26), incapable de sauver (II, 14). Jacques la compare à celle des démons (II, 19). Quant à la justice, elle équivaut à la sainteté; c'est en ce sens qu'Abraham est reconnu juste par Dieu, à cause de ses œuvres (II, 23). Cette justice ou perfection vient de l'union de la foi et des œuvres, de la foi qui coopère aux œuvres et des œuvres qui rendent la foi parfaite (II, 22, 24).

Paul dans Rom. III, 28; Gal. II, 16, entend expressément par œuvres les œuvres de la Loi, notamment la circoncision dont Jacques ne parle jamais. La foi dont parle l'Apôtre est celle où le cœur et l'esprit s'unissent (Rom. x, 9), la foi active informée par la charité (Gal. v, 6; cf. I Cor. XIII, 2), telle la foi d'Abraham qui obéit à Dieu. Quant à la justice, elle est le don gratuit de la grâce sanctifiante fait à l'infidèle, ou justification. C'est en ce sens qu'Abraham a été justifié sans les œuvres (Rom. IV, 2).

Jacques et Paul traitent donc deux questions différentes. Jacques veut que le fidèle mette sa conduite en harmonie avec sa foi afin d'être sauvé; Paul dit que l'infidèle est justifié gratuitement, sans les œuvres, qu'il s'agisse des œuvres de la Loi (Rom. III, 28; Gal. II, 16) ou simple-

ment des bonnes œuvres (Rom. IV, 2). Paul se place avant ou au moment de la justification, Jacques se place après et ne s'élève pas à une vérité aussi haute, il se contente de tracer les règles d'une vie agréable à Dieu. L'exemple d'Isaac n'a rien à faire avec la justification première; quand Abraham va sacrifier son fils il est justifié depuis plusieurs années; l'argumentation de Jacques montre bien qu'il se place à un autre point de vue que saint Paul. C'est la conclusion de saint Jean Chrysostome (Cramer, t. VIII, p. 16, 17) et de saint Augustin : *Quapropter non sunt sibi contrariae duorum apostolorum sententiae Pauli et Jacobi, cum dicit unus justificari hominem per fidem sine operibus, et alius dicit inanem esse fidem sine operibus, quia ille dicit de operibus quae fidem praecedunt, iste de iis quae fidem sequuntur, sicut etiam ipse Paulus multis locis ostendit* (1).

La célébrité de la foi d'Abraham (Eccli. XLIV, 20; Sap. X, 5; I Mac. II, 52; Héb. XI, 8-12; 17-19; cf. *Jubilées* XVII-XIX), pourrait expliquer la citation du même exemple dans deux thèses différentes. Paul veut montrer qu'Abraham a plu à Dieu par sa foi et Jacques que la foi du patriarche a été agissante (cf. *Comm.* p. 67-69). Mais, nous allons le dire bientôt, il est plus probable qu'il existe un rapport de dépendance entre les deux auteurs.

Non seulement Paul et Jacques ne se contredisent pas, mais ils ont les mêmes idées fondamentales. Des textes de Paul sur la justification et sur la καινὴ κτίσις (Gal. VI, 15; II Cor V, 17), il faut rapprocher Jac. I, 18 : « il nous a engendrés par la parole de vérité » (cf. p. LXVIII et 25, 26). Jacques n'ignore pas l'état nouveau créé par Dieu dans l'âme du fidèle mais il fait seulement allusion à une vérité que Paul, avec son génie spéculatif et dans un langage différent, met en un puissant relief. Des textes de Jacques sur la nécessité des œuvres pour le salut, on peut rapprocher les parties morales des Épîtres de Paul : exhortation à la charité (I Cor. XIII), à la pratique des œuvres (I Cor. IV, 20; cf. Éph. II, 10), des vertus (Gal. V, 13; VI, 10; Rom. XII-XIV; Tite I, 16; etc.). Paul parle comme Jacques : οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ Θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται (Rom. II, 13; cf. Jac. I, 22), car Dieu rendra à chacun selon ses œuvres (Rom. II, 6). L'homme sage de Paul et de Jacques comme celui dont parlait le Sauveur (Mt. VII, 24), n'écoute pas seulement mais réalise, il unit la sainteté de la vie à la croyance, il a une foi active.

Jacques et Paul sont donc d'accord. La chose est si claire que beaucoup de protestants en conviennent aujourd'hui, avec des nuances diverses (*Jülicher, Zahn, Mayor, Knowling, Ropes, Ménégoz,..*) Loisy maintient toujours l'éxègèse de Luther : « Jacques entend comme Paul

(1) *De diversis quaestion.*, q. LXXVI; *P. L.*, XL, 89.

le mot « justice » au sens de « justification »; Jacques écarte la conclusion de Paul et paraît bien réfuter sa doctrine (1).

b) *Quels rapports de dépendance existe-t-il entre l'Épître de Jacques et les Épîtres aux Galates et aux Romains ?*

Une certaine connexion est généralement admise. On ne peut pas la prouver, mais elle demeure une hypothèse très probable.

On a relevé entre Jac. et Gal. Rom. des ressemblances assez spéciales de vocabulaire, d'expressions. Voici les principales : même opposition entre ἀκροατής et ποιητής (Jac. I, 22, 23, 25; et Rom. II, 13; cf. Jac. IV, 11), ces deux mots ne sont pas usités ailleurs dans le N. T. sauf une seule fois le second, mais dans un sens différent (Act. XVII, 28); même usage de κατακαυχάσθαι (Jac. II, 13; III, 14; Rom. XI, 18), de παραβάτης νόμου (Jac. II, 9, 11; Gal II, 18; Rom. II, 25, 27), κατακαυχάσθαι et παραβάτης ne sont pas usités ailleurs dans le N. T.; même image de la guerre dans les membres (Jac. IV, 1; Rom. VII, 23); climax analogue sur l'épreuve et la perfection (Jac. I, 2, 3; Rom. V, 3, 4); on peut comparer encore Jac. I, 12 et Rom. VIII, 18; Jac. I, 18 et Rom. VIII, 23; XI, 16; XVI, 5; Jac. II, 20 et Rom. XIII, 3; Jac. IV, 4 et Rom. VIII, 7; Jac. IV, 11, 12 et Rom. II, 1; XIV, 4.

Le même emploi de termes rares et les expressions semblables dans des sujets qui se ressemblent paraissent bien prouver une dépendance entre les deux auteurs. Mais lequel a emprunté à l'autre? Le seul examen du vocabulaire ne permet pas de le dire. La réponse dépend d'une étude d'ensemble. En effet la connexion entre Jac. et Gal. Rom. relève moins du lexique ou des tournures de phrases que des idées, disons mieux, de la polémique. Jacques et Paul ne se contredisent pas, ils pensent de même. Cependant certaines idées qui résument les thèses sont formulées de telle façon qu'elles paraissent bien s'opposer : « l'homme n'est point justifié par les œuvres de la Loi, mais plutôt par la foi du Christ Jésus » (Gal. II, 16); « vous voyez que l'homme est justifié par les œuvres et non par la foi seule » (Jac. II, 24). La discussion se concentre autour du même exemple (Gen. XV, 6); le ton de Jacques est vif. Il est difficile de penser que ces divergences et ces rencontres soient le fait du simple hasard.

D'après quelques auteurs (*Zahn, Mayor,* avec réserve *Knowling*) (2) Paul dépend de Jacques. Les judaïsants qui troublaient les Églises se recommandaient peut-être de la lettre de Jacques et pouvaient abuser

(1) LOISY, *Les Livres du Nouveau Testament,* p. 247.

(2) ZAHN, *Einl.* p. 91-92; MAYOR, p. XCI et ss.; KNOWLING, p. XLV. Ces auteurs admettent comme nous que l'Épître est l'œuvre de Jacques évêque de Jérusalem.

de certains passages (v. g. II, 10), pour obliger les gentils à pratiquer les coutumes juives. Paul dans l'exposition de sa thèse se réfère, dit-on, à cette lettre mais sans la contredire; il argumente contre les judaïsants. Mayor va plus loin : Paul introduit des distinctions, discute des arguments qui peuvent être mal compris; Rom. III, 28 s'oppose à Jac. II, 17, 26; Rom. IV, 2 à Jac. II, 21, 22; la citation de Gen. XV, 6 dans Jac. II, 23 est remise dans son contexte (Rom. IV, 2, 16-22). Paul aurait donc voulu corriger la rédaction de Jacques.

Une fois qu'on a admis que Jacques et Paul sont d'accord, et Mayor l'admet au moins quant aux principes, il est difficile d'accepter une pareille mise au point du premier par le second. L'accord est bien compromis. Cette correction ressemble à une contradiction. D'autre part, en dehors même d'une prétendue mise au point, la dépendance de Paul par rapport à Jacques se heurte à une double difficulté.

Comment Paul, s'il avait connu l'Épître de Jacques et si les judaïsants s'en étaient réclamés aurait-il pu dans l'Épître aux Galates paraître la contredire? Que lui reprochaient ses adversaires? De n'être pas d'accord avec les Apôtres, Jacques, Céphas et Jean. Paul répond qu'il est d'accord avec eux (Gal. II, 1-10); lui qui croyait comme Jacques à la nécessité des œuvres pour le salut, aurait, en parlant comme il le fait, donné sans raison à ses adversaires des armes contre lui. Plutôt que de paraître en conflit avec Jacques il se serait exprimé autrement.

De plus l'allure polémique de l'Épître de Jacques demeurerait inexpliquée. Le ton de Jacques, quand il parle de la nécessité des œuvres, est celui d'un homme mécontent, agacé. Il sent une résistance qu'il veut vaincre, prend son adversaire à partie : ὦ ἄνθρωπε κενέ (II, 20). Il ne met pas seulement en garde contre un mal possible, il réfute un mal qui existe. Ce mal est plus qu'une tendance laxiste semblable à celle que Jean-Baptiste (Mt. III, 8, 9), N.-S. (Mt. VII, 26) ou saint Paul (Rom. II, 17-24) ont combattue, il est encore une manière théorique de penser. Toute la péricope II, 14-26 est une argumentation qui veut convaincre. L'insistance et la dialectique de Jacques me paraissent montrer que le but poursuivi n'est pas seulement le redressement des volontés mais encore celui des intelligences. Les gens pris à partie ne croient pas à la nécessité des œuvres pour le salut. Or pareille manière de voir est inexplicable avant la controverse judaïsante. D'où aurait pu venir l'idée de la non-nécessité des œuvres? On ne la voit exprimée nulle part. Sans doute on pouvait être laxiste dans la vie pratique, la qualité d'enfant d'Abraham était un prétexte facile, mais nier en théorie la nécessité des œuvres aurait été porter atteinte à la Loi. Il ne paraît pas qu'avant saint Paul, le principe de la nécessité des œuvres fut mis en discussion d'une manière quelconque, ni que celui de la justice par la foi seule ait été formulé. L'opposition faite à saint Paul par les judaïsants en est la

principale preuve avec le silence des textes (1). Aussi beaucoup de critiques estiment-ils avec raison que Jacques a écrit après Paul ou à la même époque. Mais alors contre qui Jacques argumente-t-il?

Plusieurs auteurs protestants pensent que la polémique de Jacques est dirigée contre saint Paul par suite d'un malentendu. C'est un reste de l'exégèse de Luther. Quoique d'accord avec Paul, Jacques s'est mépris ou a été mal informé (*Ménégoz*) (2), il résiste à une doctrine qui lui paraît dangereuse et en repousse la formule (*Ropes*, p. 35), il ne la comprend pas et la contredit (*Jülicher*) (3). Pareil malentendu qu'un catholique ne saurait admettre est inexplicable de la part de Jacques évêque de Jérusalem. Celui-ci avait vu saint Paul, causé plusieurs fois avec lui, il ne pouvait pas ignorer son enseignement moral. Une polémique sur un malentendu aussi gros est une hypothèse qui ne s'accorde pas avec l'histoire. Il est vrai que les auteurs cités n'admettent pas l'authenticité de l'Épître; Jülicher a bien vu la difficulté d'une pareille méprise attribuée à l'évêque de Jérusalem, aussi en fait-il un argument pour nier l'authenticité de l'Épître et repousser la date de sa composition. Il reste toutefois acquis, l'authenticité étant admise, qu'une polémique de Jacques contre Paul est invraisemblable même du seul point de vue critique.

Il est beaucoup plus indiqué de dire avec saint Augustin (4), Bède (5) et la masse des auteurs catholiques que Jacques argumente contre certains fidèles qui interprétaient mal la thèse de saint Paul sur la justification par la foi sans les œuvres. Cette explication rend bien compte des textes, et garde toute sa valeur, même si l'authenticité de l'Épître n'est pas aussi sûre qu'elle nous paraît. Les intelligences ont toujours eu de la peine à suivre saint Paul sur les hauts sommets de la théologie où il les entraîne, d'autant plus que souvent il approfondit une idée sans prendre la peine de la concilier avec l'ensemble de sa doctrine. La justification par la foi sans les œuvres était une thèse difficile à comprendre

(1) *Mayor*, p. CLXXXVII, *Knowling*, p. XLIII, pensent au contraire que la justice par la foi ou par les œuvres était une question débattue dans le judaïsme avant saint Paul; ils citent surtout en faveur de leur opinion *IV Esdras*. Mais ce livre date de la fin du Ier siècle (cf. LAGRANGE, *RB.*, 1905, p. 494 et ss.; FREY, *Dict. de la Bible, Supplément* col. 412 et ss.) et a pu subir l'influence de quelques idées chrétiennes. D'autre part la pensée de l'auteur n'est pas claire : dans IX, 7, le Pseudo-Esdras parle peut-être du salut par les œuvres ou par la foi, mais ailleurs il nomme les œuvres seules (VIII, 32-36), ou les œuvres et la foi ensemble (VII, 24, 34, 35; XIII, 23).

(2) *Études de théologie et d'histoire*, p. 137.

(3) *Einleitung in N. T.* p 173, 174.

(4) *De diversis quaest.* q. LXXVI (*P. L.*, XL, 87-89); cf. *De gratia et lib. arbitr.* 18 (*P. L.*, XLIV, 892).

(5) *P. L.*, XCIII, 22.

et l'Apôtre la développe sans la coordonner explicitement avec l'obligation de pratiquer les œuvres pour plaire à Dieu et faire son salut. A ne considérer que les Épîtres de saint Paul, il est tout à fait possible d'admettre que des fidèles se soient mépris, comme plus tard Luther, sur la justification et l'inutilité des œuvres. L'Épître de Jacques permet d'aller plus loin et de dire que la méprise a eu lieu. Des fidèles ont pensé qu'il suffisait de croire pour être sauvé sans se mettre en peine d'accomplir de bonnes œuvres; ils devaient probablement à la suite de saint Paul alléguer l'exemple d'Abraham qui avait été justifié sans les œuvres. Ce n'est pas à dire qu'ils aient été pécheurs comme ces mystérieux Nicolaïtes contre lesquels s'élève l'Apocalypse (ii, 6, 15); Jacques ne paraît pas leur reprocher de commettre de grosses fautes, mais il les reprend de ne pas faire le bien. L'erreur ne fait que commencer. Les adversaires de Paul ont pu aider à la commettre; par méchanceté et surtout par inintelligence ils ont dû exploiter contre l'Apôtre, et dans un sens immoral, sa thèse sur la justice par la foi sans les œuvres. Dans l'Épître aux Romains, saint Paul ne se plaint-il pas à deux reprises des calomnies que l'on fait contre son enseignement comme s'il encourageait à pécher (iii, 8; vi, 1; cf. II Pet. iii, 16). De bonne ou de mauvaise foi, des fidèles ont pu soutenir que l'Apôtre enseignait l'inutilité des œuvres pour le salut. On ne saurait dire si c'était les mêmes qui s'érigeaient en maîtres (Jac. iii, 1).

Il n'est pas nécessaire d'admettre que les correspondants de Jacques aient eu en mains les Épîtres aux Galates et aux Romains. Dans ses prédications, l'Apôtre avait dû développer sa doctrine sur la justification par la foi sans les œuvres, et citer en exemple la foi d'Abraham. Son enseignement était connu dans les milieux juifs d'Orient. Le succès de ses missions, l'assemblée de Jérusalem, les menées des judaïsants contre l'Apôtre, les missionnaires itinérants suffirent amplement à le répandre. Cependant, comme les lettres de Paul avaient un grand retentissement, il est bien possible que les correspondants de Jacques s'en soient réclamés. En tous cas la dépendance dans les termes que nous avons reconnue très probable entre Jac. et Gal. Rom. et la discussion sans doute voulue du même thème, sous un autre aspect, paraissent bien prouver la lecture de Gal. surtout de Rom., peut-être des deux, par Jacques. Celui-ci a pu penser qu'il ne réfuterait bien l'erreur de certains chrétiens qu'en reprenant le thème de Paul sur la foi et les œuvres, mais à un autre point de vue (1).

(1) Nous ne partageons donc pas la manière de voir de M. Tobac qui écrit : « Son épître (de Jacques) ne suppose ni la prédication orale de Paul, ni ses enseignements écrits » (*Revue d'Histoire ecclésiastique,* Louvain, octobre 1926, p. 797). M. Tobac qui ne voit aucune dépendance entre Jacques et Paul, date l'Épître de

III. *Les Épîtres.*

Nous venons d'indiquer des ressemblances d'idées, de phrases ou de mots entre Jac. et Gal. Rom. Nous voudrions maintenant noter, en quelques brèves observations, les autres ressemblances les plus caractéristiques de Jac. avec la littérature épistolaire du N. T.

Il y a des thèmes communs : la naissance nouvelle ou la filiation divine (Jac. I, 18; Éph. I, 5; I Jo. II, 29; III, 9; V, 1, 4, 18; I Pet. I, 3, 23); l'épreuve et la récompense (Jac. I, 12; II Tim. IV, 7, 8); la foi d'Abraham (Jac. II, 23; Hébr. XI, 8-10; cf. Rom. IV, 3, 9, 16; Gal. III, 6), mise aussi en rapport avec le sacrifice d'Isaac (Jac. II, 21; Hébr. XI, 17, 19); la foi de Rahab la courtisane (Jac. II, 25; Hébr. XI, 31); l'élection du pauvre (Jac. II, 5; I Cor. I, 27); la tentation qui ne vient pas de Dieu (Jac. I, 13; I Cor. X, 13); la résistance au diable (Jac. IV, 7; I Pet. V, 8, 9; cf. I Jo. III, 8); l'amour du monde ennemi de Dieu (Jac. IV, 4; I, 27; I Jo. II, 15); l'universalité du péché (Jac. III, 2; I Jo. I, 8-10); la prière qui est efficace (Jac. IV, 3; I Jo. V, 14); la réalisation des bonnes œuvres (Jac. II, 14-26; III, 13; IV, 17; I Jo. II, 3-6; III, 7-18), notamment l'exercice de la bienfaisance envers les pauvres (Jac. II, 15-16; I Jo. III, 17); la patience (Jac., I, 4; Hébr. X, 36); l'amour du prochain (Jac. II, 8; I Jo. II, 9-11; IV, 12, 20; cf. I Cor. XIII); l'énumération des mêmes défauts, jalousie, esprit de brigue, trouble (Jac. III, 16; II Cor. XII, 20), médisance (Jac. IV, 11; II Cor. XII, 20; I Pet. II, 1); les mêmes métaphores : les fidèles sont des prémices (Jac. I, 19; II Thes. II, 13), la récompense du ciel est une couronne promise à ceux qui aiment Dieu (Jac. I, 12; II Tim. IV, 8; cf. I Pet. V, 4; Apoc. II, 10); la même comparaison au sens moral péjoratif de l'homme ballotté comme les flots (Jac. I, 6; Éph. IV, 13, 14). La doctrine, l'Évangile sont appelés « parole de vérité » (Jac. I, 18; II Cor. VI, 7; Éph. I, 13; Col. I, 5; II Tim. II, 15).

Quand les auteurs du N. T. écrivaient leurs Épîtres, la prédication chrétienne avait déjà commencé à constituer sa langue; un fonds commun de mots, d'images, d'expressions servaient à énoncer les mêmes idées. Une étude de la prédication de notre temps conduirait à la même constatation : celle de thèmes dogmatiques ou moraux exprimés souvent d'une manière semblable. Aussi ne croyons-nous pas qu'il faille admettre de dépendance littéraire entre Jacques et l'ensemble des autres Épîtres que nous venons de citer. Les ressemblances ne sont pas telles que l'usage de la catéchèse ne puisse pas les expliquer.

Des rapprochements plus précis ont fait admettre la dépendance

Jacques des premiers temps de l'Église, avant les missions de saint Paul, ce que nous ne croyons pas pouvoir admettre.

littéraire de I Pet. à l'égard de Jac. (*Mayor.* p. CII et ss.) (1). L'adresse est semblable (Jac. I, 1; I Pet. I, 1), les mêmes mots rares, qu'on ne retrouve pas ailleurs dans le N. T. sont employés, δοκίμιον (Jac. I, 3; I Pet. I, 7), καταλαλεῖν (Jac. IV, 11; I Pet. II, 12; III, 16). La réunion de δοκίμιον et de πειρασμοῖς ποικίλοις dans deux versets (Jac. I, 2, 3; I Pet. I, 6, 7), avec l'appel à la joie, et au début des deux Épîtres, est un fort argument en faveur d'une dépendance. On trouve les mêmes citations des Proverbes : Prov. X, 12, d'après une traduction de l'hébreu différente des LXX (Jac. V, 20; I Pet. IV, 8), Prov. III, 34, d'après les LXX avec ὁ Θεός à la place de Κύριος, précédant une exhortation semblable à se soumettre à Dieu et à résister au diable (Jac. IV, 6, 7; I Pet. V, 5-9); cette dernière ressemblance est très frappante, car il y a la même suite dans les idées. Il faut encore citer la guerre dans les membres (Jac. IV, 1; I Pet. II, 11). Il est donc vraisemblable que saint Pierre a connu l'Épître de Jacques (2).

§ 3. *L'Épître de Jacques et les sages du paganisme.*

On trouvera dans le commentaire des rapprochements entre l'enseignement de Jacques et quelques maximes de sages ou de philosophes païens, les égyptiens Ptaḥ-ḥotep, Akhtoi, Ani, Amen-em-opé, ou les classiques Pythagore, Zénon, Cicéron, Sénèque, Epictète, Marc-Aurèle (3).

Ces rapprochements et d'autres qui pourraient encore être faits, ne doivent pas surprendre. La nature humaine est partout la même et les données de la raison peuvent aboutir aux mêmes conclusions. Il est donc normal que les moralistes païens se rencontrent avec les moralistes inspirés. En dehors même des influences que la sagesse égyptienne a pu exercer sur la sagesse hébraïque (4), le milieu oriental leur donne parfois un air de famille; l'œuvre de charité par excellence est de nourrir l'affamé, de vêtir celui qui est nu (cf. *Comm.* p. 59). Il serait vraiment dommage que les thèses de philosophie sur la loi et la conscience morale universelle soient toujours démenties par les faits. Dieu a aussi donné des grâces aux païens. Les rapprochements entre

(1) Pierre a dû en effet écrire après Jacques. Cette question de date appartient au commentaire de I Pet.

(2) Pour les rapports de Jacques et des Actes cf. *infra,* p. LXXXIII.

(3) Il est inutile de grouper ici ces rapprochements qu'on lira plus loin. La table analytique indique les noms des auteurs et les pages où ils sont cités.

(4) Cf. ERMAN, *Eine ägyptische Quelle der « Sprüche Salomos ». Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften,* 1er mai 1924, p. 86-93. Sur la même question, MALLON, *La « Sagesse » de l'Égyptien Amen-em-opé et les « Proverbes de Salomon », Biblica,* Rome, 1927, p. 3-30. En corrigeant les épreuves du *Commentaire,* j'utilise cette étude qui vient de paraître.

la sagesse païenne et la sagesse inspirée, qu'il s'agisse de l'Épître de Jacques ou de tout autre livre biblique, relèvent donc à la fois de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. Ils sont très consolants.

Mais les ressemblances portent sur des points de détail, maximes, observations semblables. Les doctrines sont bien différentes. Sénèque parle quelquefois comme Jacques, mais qu'on mette en parallèle les *Consolations* de Sénèque et l'exhortation de Jacques à la joie dans les épreuves, quel contraste! Quand Marcia ou Helvia refermèrent après l'avoir lu, le traité que Sénèque avait écrit pour chacune d'elles, elles durent être peu consolées, car elles restaient sans espérance, tandis que le lecteur de Jacques attendait avec certitude la couronne de vie. Marc-Aurèle parle fort bien de la brièveté de l'existence, mais laisse l'homme dans sa misère (*Comm.* p. 111). On ne peut pas dire que Jacques donne le même enseignement que les philosophes ou que les sages du paganisme, mais seulement qu'il parle quelquefois comme eux, et cela d'une manière accidentelle.

Le terme philosophique ψυχικός (III, 15) était d'un usage courant. L'expression τροχὸν τῆς γενέσεως qui à la rigueur peut avoir une origine pythagoricienne ou orphique, a perdu son sens philosophique chez Jacques (III, 6; cf. *Comm.* p. 82). La recommandation de ne pas s'ériger en maître (III, 1) et celle de s'appliquer à la vraie sagesse (III, 13-18), ne sont pas une polémique contre les gnostiques, mais des avis salutaires donnés aux fidèles (contre PFLEIDERER, *Das Urchristentum* II², 545). On ne relève pas dans l'Épître de Jacques une influence des idées philosophiques de la Grèce. Cette constatation suffit pour le moment. Nous verrons plus loin (p. C-CII) les rapports qui peuvent exister entre le style de l'Épître et celui de la prédication morale des Stoïciens.

§ 4. *Les témoignages de l'Épître relatifs à l'authenticité.*

I. *L'auteur est juif.*

L'auteur a tellement nourri son esprit de l'Écriture et sans doute de l'enseignement populaire de la synagogue, qu'il pense et parle comme l'A. T. Par moment on croirait entendre un sage, un prophète. Volontiers il use de sentences (III, 18; IV, 17); il fait même une comparaison assez énigmatique qui rappelle certaine forme du *machal* (I, 23). On voudra bien se reporter au premier paragraphe de ce chapitre dans lequel nous avons montré les rapports étroits qui unissent l'Épître de Jacques avec l'A. T. et la prédication juive. Jamais un gentil n'aurait été pénétré à tel point de l'enseignement de la Sainte Écriture et des synagogues.

L'auteur s'exprime comme un juif (cf. chap. III, § 1. *Les traces de*

sémitisme, p. xci et ss.). L'allusion qu'il fait aux bénédictions et doxologies juives (iii, 9), surtout l'appellation πατὴρ ἡμῶν qu'il donne à Abraham (ii, 21), sont autant de traits qui corroborent et indiquent sa nationalité.

La théologie a une allure hébraïque. Quand Dieu est appelé Père, ce n'est jamais au sens néotestamentaire relatif à la distinction du Père et du Fils, mais au sens ancien (et qui demeure) de Dieu qui nous considère comme ses enfants (i, 27; iii, 9) (1).

Une certaine impuissance d'abstraction (cf. p. xcvi et s.) fait déjà pressentir un juif palestinien peu familier avec la spéculation grecque. Mais on peut préciser davantage. L'auteur connaît probablement par expérience personnelle le régime des pluies en Palestine, il sait avec quelle patience mêlée parfois d'inquiétude le paysan attend l'eau bienfaisante sans laquelle la terre ne donnerait point son fruit précieux (v, 7; cf. *Comm.*). Il parle de la vigne, du figuier, des olives, arbres et fruits du pays (iii, 12). Il s'exprime donc comme un juif palestinien qui connaît la campagne.

II. *L'auteur est chrétien.*

Il s'intitule « serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ » (i, 1), plus loin, il nomme la foi « en notre glorieux Seigneur Jésus-Christ » (ii, 1).

Spitta (2), Massebiau (3) ont essayé d'écarter ce témoignage formel de christianisme. L'Épître de Jacques serait un écrit purement juif dans lequel le nom de Jésus-Christ aurait été plus tard interpolé. Ce petit remaniement aurait eu lieu assez tôt, puisqu'on le retrouve dans tous les manuscrits de l'Épître.

Dans i, 1, Massebiau supprime Ἰησοῦ Χριστοῦ, Spitta : καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Jacques s'intitule seulement serviteur de Dieu (cf. Tite i, 1). Dans ii, 1 où la construction est difficile, les mots ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ sont considérés comme une surcharge. La phrase originale serait : τὴν πίστιν τοῦ Κυρίου τῆς δόξης, par analogie avec Ps. xxviii, 3 (hébr. xxix) ὁ Θεὸς τῆς δόξης, ou avec le livre d'*Hénoch* dans lequel l'expression Κύριος δόξης est lue plusieurs fois (xxii, 14; xxv, 3; xxvii, 3, 5). En faveur de la surcharge on allègue le contexte; avant et après ii, 1, l'auteur parle du pauvre et ne nomme pas le Christ, mais Dieu (i, 27; ii, 5). Spitta et Massebiau insistent sur cette idée que la théologie de Jacques est juive. D'après eux, Jésus-Christ n'est pas mis en rapport

(1) Cf. Lagrange, *La Paternité de Dieu dans l'A. T., RB.* 1908, p. 481 et ss.

(2) *Der Brief des Jakobus,* dans *Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums II.*

(3) *L'Épître de Jacques est-elle l'œuvre d'un chrétien?* dans *Revue de l'Histoire des Religions,* 1895, p. 249-283.

avec le salut, il n'apparaît ni comme sauveur, ni comme juge, on se sauve par la foi et par les œuvres, par l'effort humain aidé de la sagesse divine.

Il est vrai, le rôle du Christ dans le salut et la vie chrétienne n'apparaît guère, mais ce n'est pas une raison pour méconnaître tout ce qu'il y a de chrétien dans l'Épître. L'espérance de la parousie est bien celle du Christ juge (v, 7-9). La génération qui vient de Dieu (I, 18), équivaut à la nouvelle naissance de Jo. III, 3-7; l'effort humain aidé de la sagesse divine ne suffit donc pas pour faire son salut. Les exhortations à la joie dans la souffrance (I, 2, 12), à la patience (v, 7), à l'humilité (III, 1; IV, 10), à la miséricorde (II, 13), à la pratique de la charité (II, 15, 16; IV, 11; v, 9), sont imprégnées d'un parfum évangélique. Nous avons vu que l'auteur de l'Épître se fait l'écho de la même tradition que les Évangélistes. Il a dû entendre le Sermon sur la Montagne. Une exégèse attentive de l'Épître montre si bien la présence d'idées chrétiennes que la thèse de Spitta et de Massebiau n'a pas rallié de suffrage même dans le monde de la critique rationaliste.

En se plaçant au point de vue de Spitta, on peut dire qu'un fidèle qui aurait voulu introduire des idées chrétiennes dans un écrit juif ne se serait sans doute pas contenté d'ajouter deux fois le nom de Jésus-Christ, il aurait fait des additions plus nombreuses afin de mieux accentuer le caractère chrétien de l'écrit. Et pourquoi aurait-il nommé Jésus-Christ dans un contexte qui ne le suggérait pas (II, 1), alors que dans v, 10-11 une allusion à ses souffrances était tout indiquée?

D'après Harnack tout le v. I, 1 est une addition postérieure (1); mais le rappel des mots χαράν χαίρειν paraît bien être une preuve d'authenticité.

Nous lisons donc comme authentique le nom de Jésus-Christ.

C'est ce même nom que désignent les mots : τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς (II, 7; cf. *Comm.*, p. 48).

Puisque l'auteur croit à Jésus-Christ comment expliquer le peu de place qu'il lui donne dans sa théologie dogmatique ou morale? Plusieurs fois on s'attend à trouver une citation des paroles de Jésus, ou une allusion à sa vie, à sa mort, et on lit une considération ou un exemple tiré de l'A. T. L'auteur veut-il parler de la puissance de la prière, il nomme Élie (v, 17-18), cependant il a dans l'efficacité de la prière l'assurance d'un disciple du Sauveur (I, 5; cf. p. LXV et s.). Veut-il exhorter à la patience dans les épreuves, il cite les prophètes, Job (v, 10, 11), alors que dans un même thème saint Pierre nomme les souffrances de Jésus-Christ (I Pet. II, 18-24). Il ne parle pas de l'amour que l'on doit avoir pour Jésus, mais de l'obéissance que l'on doit

(1) *Die Chronologie der altch. Lit.*, p. 488.

observer à l'égard de la loi parfaite (I, 25). Il faut bien avouer qu'on éprouve une certaine déconvenue à ne pas trouver des rapprochements qui nous paraissent tout indiqués avec la vie et les paroles du Divin Maître.

Le caractère pratique de l'écrit ne suffit pas à expliquer la place restreinte que le Christ y occupe. C'est dans une exhortation à l'humilité que se trouve dans saint Paul un des plus beaux textes sur la divinité du Sauveur (Phil. II, 1-11) ; la première Épître de Pierre a aussi pour but des directives pratiques et cependant le Christ y est souvent nommé. L'exemple du Maître n'est-il pas pour les disciples la plus puissante des exhortations ?

La raison pour laquelle les idées juives dominent, tout en se coordonnant à des idées chrétiennes, est à chercher dans un dessein de l'auteur, peut-être aussi dans sa mentalité. S'adressant à des juifs convertis, Jacques a sans doute voulu leur parler le langage que ceux-ci pouvaient le mieux comprendre; on peut même penser qu'il s'est appliqué à ne rien dire qu'un Juif chrétien, quelle que fut sa tendance dans les discussions sur le caractère obligatoire de la Loi, ait pu contester (cf. *infra*, p. LXXXVIII). Cette raison explique bien le caractère pratique de l'écrit et l'absence d'idées spéculatives sur la Loi, les mérites de Jésus-Christ, la Rédemption.

Peut-être faut-il aller plus loin et admettre en même temps qu'un dessein de prudence, une certaine manière de penser. Jacques se déclare le serviteur de Jésus-Christ (I, 1), il veut que la foi en lui demeure pure de toute faute morale (II, 1), il le sait ressuscité dans la gloire et a la certitude de son retour (II, 1 ; V, 7-9). Mais il ne paraît pas avoir rompu pour cela avec le judaïsme. Dire que son esprit n'a pas été assez puissant pour refaire toute sa synthèse intellectuelle à la lumière du Christ serait excessif. Moins favorisé cependant quant aux lumières de la nature et de la grâce que Paul, Jean et même Pierre dont la première Épître a une théologie presque paulinienne, on dirait par moments qu'il juxtapose les idées nouvelles aux idées anciennes. Il connaît la charité chrétienne, appelle les fidèles « mes frères » (cf. *Comm.*, p. 4, 5), mais les motifs demeurent juifs : il ne faut pas maudire les hommes, car ils sont créés à l'image de Dieu (III, 9); il ne faut pas juger son frère, car Dieu seul est législateur et juge (IV, 11-12). D'autres fois, il juxtapose les doctrines : Dieu est le seul juge qui peut perdre et sauver, et cependant la perspective du retour glorieux de Jésus doit consoler ceux qui souffrent, car lui-même viendra pour juger (V, 7-9). Des idées chrétiennes sont donc ajoutées à des idées juives ou ramenées à elles. S'il n'était pas étrange d'attribuer à Jacques une action prohibée par Notre-Seigneur, on pourrait dire qu'il a raccommodé un vieil habit avec des morceaux neufs (Mt. IX, 16).

De là vient la difficulté de déterminer d'une manière précise l'attitude de l'auteur à l'égard de la loi mosaïque. Les préceptes qu'il cite appartiennent au décalogue (II, 11); un autre est le commandement de l'amour du prochain (II, 8); pareilles références à la Torah sont fréquentes dans les Évangiles et dans les Épîtres de saint Paul. L'expression « loi de liberté » (I, 25; II, 12) est synonyme de « loi évangélique » et fait penser à saint Paul, mais l'affection pour le terme de loi traduit un certain attachement à la Loi elle-même; l'enseignement du Sauveur apparaît sans doute à Jacques comme un complément. Mais depuis qu'elle a reçu ce complément, la Loi mosaïque demeure-t-elle tout entière? La circoncision, les prescriptions rituelles sont-elles encore obligatoires? L'auteur ne le dit pas. On pourrait croire dans un cas qu'il considère la loi comme un tout auquel il ne faut rien retrancher (II, 10; cf. Mt. V, 19), mais la généralisation n'a ici que la valeur d'un exemple, elle est une amplification dans le goût des Juifs et ne peut pas être prise à la lettre (cf. *Comm.*, p. 52); on ne peut donc pas tirer un argument d'une pareille phrase. Ailleurs l'auteur réagit contre le formalisme et ramène la religion à des notions plus hautes (I, 26-27). Le silence sur la circoncision et les prescriptions rituelles, l'accent mis sur la charité et la piété sont significatifs dans un écrit sur la nécessité des œuvres. Ils montrent que l'auteur, que nous avons reconnu être juif et chrétien, n'est pas un légaliste intransigeant, mais qu'il spiritualise la Loi dans un sens certainement chrétien.

Si, comme nous le croyons, l'Épître a été rédigée entre 50 et 62 ou plus probablement entre 57 et 62 (cf. p. LXXXVII), l'absence d'allusions aux œuvres légales montre que l'auteur tout attaché qu'il fût au judaïsme, n'était point un judaïsant.

III. *L'auteur est à identifier avec Jacques, évêque de Jérusalem.*

L'auteur s'appelle Jacques. Il n'y a pas de raison pour supposer une pseudonymie; le nom de Jacques était fréquent chez les Juifs; un faussaire n'aurait pas pris le titre humble de « serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ » (I, 1), il se serait intitulé : frère du Seigneur, Apôtre, ou évêque de Jérusalem. L'absence d'exorde après la salutation paraît faire difficulté à Ropes (p. 129). Celui-ci note que les lettres apocryphes de Platon et d'autres auteurs entrent pour la plupart directement en matière sans le paragraphe d'introduction, souhaits ou autres politesses, qui chez les Grecs venaient généralement après la salutation; il rapproche de ces apocryphes, comme présentant la même omission, Jac., I Tim., Tite, Hébr., I Jo., Jude, Apoc. qui est une lettre prophétique, et avec réserve II Pet. Il y a là une coïncidence dont on ne peut rien conclure. Le genre épistolaire n'est pas stéréotypé, et

chez les anciens, comme chez nous, il laissait place à une certaine latitude. L'Épître aux Galates dont personne aujourd'hui ne nie l'authenticité, débute, après la salutation d'usage, par un reproche sans précaution oratoire (Gal. I, 6).

Jacques serviteur du Christ s'adresse à des Juifs (cf. *infra : Destinataires*), et leur parle avec autorité. Il les reprend, parfois sévèrement (IV, 1-10), les encourage (I, 2-12; V, 7-11), leur fait des recommandations (V, 13, 14). Il parle comme quelqu'un qui n'a pas à établir ou à défendre son autorité, car elle est reconnue.

Il aime les humbles, connaît leurs souffrances (I, 9; II, 6; V, 6), élève la voix avec des accents terribles contre ceux qui les oppriment (V, 1-6). Il ne veut pas que dans les assemblées on fasse des distinctions entre les riches et les pauvres; pareille acception de personnes lui paraît abominable (II, 1-6[a]).

Tous les traits que nous venons de relever conviennent parfaitement à saint Jacques, évêque de Jérusalem. Jacques était juif palestinien, il avait entendu le Sauveur, et demeurait fidèle au mosaïsme dans sa conduite personnelle. Il présidait à une Église dans laquelle la charité ne parvenait pas à atténuer ou à réformer l'injustice des riches (1). Son autorité était grande à travers la diaspora, même sur les fidèles issus de la gentilité; saint Paul pour réfuter les judaïsants qui troublaient les Églises de Galatie, fait appel au témoignage de Jacques, de Céphas et de Jean (Gal. II, 6-9); l'incident d'Antioche est provoqué par des gens qui appartiennent à l'entourage de Jacques et se recommandent très probablement de son nom (Gal. II, 12).

On peut considérer comme une confirmation en faveur de l'authenticité de l'Épître, les ressemblances qu'elle présente avec le discours de Jacques lors de la conférence de Jérusalem et avec la lettre qui suivit l'assemblée (Act. XV, 13-29). Malgré la différence des sujets, on trouve un bon nombre de mots pareils et d'expressions identiques. On peut comparer : Act. XV, 13 et Jac. II, 5; Act. XV, 17 et Jac. II, 7; Act. XV, 23 et Jac. I, 1; Act. XV, 25, et Jac. I, 16, 19; II, 5 (ἀγαπητοί); cf. encore Act. XV, 14, 26 et Jac. V, 10, 14 (τὸ ὄνομα), etc.

On objecte que l'évêque de Jérusalem était formaliste, fidèle par principe et affection aux prescriptions légales. Et à ce rigoriste préoccupé de questions rituelles, on oppose l'auteur de l'Épître qui ne parle pas des œuvres de la loi et réagit contre le formalisme (*Windisch*, p. 11, 12, 33; *Ménégoz*, p. 140). Mais l'évêque de Jérusalem était-il aussi formaliste qu'on veut bien le dire? Nous ne le pensons pas (cf. *supra*, p. XXXV). Si dans l'Épître il n'est pas question des prescriptions rituelles, c'est

(1) Nous pensons en effet que les riches nommés dans II, 6, 7; V, 1-6, sont des chrétiens; cf. p. 47, 112 et s.

que Jacques a peut-être voulu éviter une question qui soulevait de vives controverses (cf. p. LXXXVIII). On peut penser aussi que ces prescriptions n'entraient pas dans le plan de l'écrit ou étaient assez bien observées par les Juifs chrétiens. Comme chez les prophètes, la nécessité d'une conduite morale est mise au premier plan. La pensée de Jacques évêque de Jérusalem sur la Loi nous est trop peu connue, et la doctrine de l'Épître sur la Loi est trop difficile à déterminer pour qu'on puisse dire que l'une est inconciliable avec l'autre. Je crois au contraire que la mentalité de l'évêque de Jérusalem se reflète bien dans l'Épître; de part et d'autre c'est le même dosage de judaïsme et de christianisme, la même attitude pratique d'un homme de gouvernement.

Nous concluons donc que l'étude de l'Épître confirme le grand courant traditionnel. Sans doute tout n'est pas clair, mais il demeure que les motifs en faveur de l'authenticité ont une valeur réelle, bien suffisante pour fonder un jugement, tandis que les motifs allégués en sens contraire viennent d'idées fausses ou exagérées qu'on se fait à la suite d'Hégésippe sur la personne de saint Jacques (1).

§ 5. *Circonstances.*

1° *Destinataires.*

Jacques écrit aux douze tribus de la dispersion.

Avant l'exil, les douze tribus marquaient une division territoriale et une classification des Hébreux selon l'hérédité. Mais les événements politiques mêlèrent les Juifs les uns aux autres. Cependant à l'époque du N. T. plusieurs israélites connaissaient encore, comme de bons orientaux, leurs tribus d'origine; Anne était de la tribu d'Aser (Lc. II, 36), Paul de la tribu de Benjamin (Rom. XI, 1; Phil. III, 5). Après l'exil, les douze tribus désignent toute la communauté d'Israël, Juifs habitant la Palestine ou répandus à travers le monde (Esdras VI, 17) (2); l'expression se retrouve dans le N. T. (Mt. XIX, 28; Act. XXVI, 7) et dans la littérature juive (*Ass. Moise* II, 4; *Apoc. Baruch* I, 2; *Sibyll.* III, 249, etc.) Mais les auteurs du N. T. considèrent parfois le peuple juif comme l'image du

(1) D'après Hégésippe, Jacques évêque de Jérusalem ne s'oignait pas le corps (EUSÈBE, *H. E.*, II, XXIII, 5). Comment alors aurait-il pu recommander des onctions (*Windisch*, p. 31)? Les onctions d'huile faisaient partie de la toilette. Par réactions contre ces élégances les Esséniens ne s'oignaient jamais (JOSÈPHE, *Bel. jud.*, II, VIII, 3). Jacques a pu faire comme eux. Mais qu'y a-t-il de commun entre une onction de toilette et l'onction recommandée par Jac. (V, 14)? Il ne s'agit plus d'une délicatesse mondaine, mais d'un rite religieux, d'un sacrement.

(2) Au premier siècle de notre ère, le nombre des Juifs de la dispersion s'élevait à trois ou quatre millions, cf. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, *Excursus*, VI, p. 782-786.

peuple chrétien, celui-ci est l'Israël de Dieu (Gal. III, 7, 9; VI, 16), par opposition à l'Israël selon la chair (Phil. III, 2, 3). Les douze tribus désignent bientôt l'Église, l'ensemble des nations converti à Jésus (HERMAS, *Sim.* IX, 17).

Quel est le sens de l'expression chez Jacques? Seule l'étude de la lettre permet de dire si Jacques entend les douze tribus au sens propre ou au sens typique.

Les correspondants de Jacques ont la foi chrétienne, ils croient au Christ de gloire (II, 1) et attendent la rétribution au jour de sa glorieuse parousie (V, 7-9). Ils ont été engendrés par Dieu à une vie nouvelle et sont comme les prémices des créatures (I, 18). Ils obéissent à la Loi de liberté (I, 25 ; II, 12). Jacques écrit donc à des convertis qui partagent sa foi.

Ces convertis paraissent bien être d'origine juive.

Ils sont facilement jaloux, violents, prompts aux murmures, à la médisance et à tous les péchés de la langue (III, 2-12; 14; IV, 2, 11; V, 9). Volontiers ils négligent les œuvres et se contentent de paroles (I, 22, 25-27; II, 14-26). On dirait que l'orthodoxie de la foi et le groupe auquel ils appartiennent, suffisent à leur assurer le salut. On a l'impression qu'ils sont dans une fausse sécurité. Ils cherchent à s'ériger en maîtres qui enseignent les autres (III, 1) et font trop vite des serments (V, 12).

Jacques ne fait aucune allusion à l'idolâtrie, aux excès de boisson; il ne parle pas des péchés de la chair (1). Il ne paraît donc pas redouter le danger des mœurs païennes pour ses correspondants qu'il juge habitués à une conduite généralement honnête et à l'abri de la séduction des cultes idolâtriques.

Les défauts combattus et les vertus supposées conviennent mieux à des chrétiens issus du judaïsme qu'à des gentils convertis. Pour ceux-ci on pouvait souvent craindre un retour en arrière; saint Paul a soin de dire que ni les idolâtres, ni les impudiques, ni les ivrognes ne posséderont le royaume de Dieu (1 Cor. VI, 9-11; Gal. V, 19-21). Les Juifs étaient dans l'ensemble plus vertueux que les païens et considéraient avec mépris la débauche des gentils. Mais s'ils étaient de mœurs plus honnêtes ils avaient un penchant spécial à d'autres défauts, précisément à ceux contre lesquels réagit l'Épître de Jacques. La conversion ne changeait pas la nature et chacun, juif ou gentil, avait à lutter contre ses tendances.

Nous pensons donc que Jacques s'adresse à des Juifs convertis à la foi chrétienne. Le nom de synagoge donné à l'assemblée ou au lieu de réunion peut servir de confirmation (II, 2). On ne peut pas citer l'expres-

(1) L'expression μοιχαλίς (IV, 4) est métaphorique.

sion « notre Père » relative à Abraham (II, 21), car Paul l'emploie aussi dans Rom. IV, 1 (1).

Jacques écrit-il seulement aux Juifs chrétiens qui habitent hors de la Palestine? C'est à eux qu'il s'adresse dans la salutation; mais cela ne l'empêche pas de penser à ceux d'entre eux qui habitent la Palestine. Chef de l'Église de Jérusalem, il s'adresse à tous les Israélites convertis qui n'habitent pas dans la ville sainte. Il les exhorte, les reprend, leur donne des avis, il utilise les thèmes de prédication qu'il aimait à redire aux fidèles. De là vient le ton oratoire de sa lettre et aussi sa couleur locale. Les riches auxquels il s'adresse et qui oppriment le peuple sont d'abord des chrétiens du pays.

Les Juifs convertis sont vraiment le peuple de Dieu; descendants d'Abraham, ils ont reconnu le Messie, ils sont le véritable Israël selon la chair et selon la foi. Semblables à des prémices (I, 18), ils représentent tout le reste de la nation. Le sens général de l'expression « aux douze tribus d'Israël » ne fait donc pas difficulté. Jacques ne s'adresse pas à tous les Juifs et néanmoins c'est à tout l'Israël de Dieu dispersé dans le monde qu'il écrit.

Plusieurs critiques entendent au sens typique les douze tribus d'Israël (*Jülicher, Soden, Zahn, Ropes, Dibelius*). Mayor pense que Jacques écrit aux Juifs chrétiens de la dispersion orientale, Antioche, Damas; rien n'indique dans l'Épître cette délimitation géographique, à laquelle Mayor est amené par la date primitive qu'il attribue à l'Épître (cf. *infra*, p. LXXXVII). D'après le même auteur (p. CXLVIII), Jacques s'adresserait peut-être aussi, quoique d'une manière secondaire, à des Juifs non convertis. Par là s'expliquerait la mention de Job et des prophètes à la place de celle du Christ (V, 10, 11). Mais cela est très hypothétique.

Il y avait peu de nobles et de puissants dans les Églises de la gentilité (I Cor. I, 26-29; cf. I, 11; Rom. XVI, 23; Act. XVI, 14); il n'y en avait sans doute pas davantage dans les Églises issues du judaïsme. Les destinataires de l'Épître étaient donc, dans l'ensemble, de petites gens. Cette situation sociale ressort bien aussi de l'Épître. Les fidèles sont opprimés par les riches et cependant si un riche se présente dans leur assemblée, ils lui font honneur et le préfèrent au pauvre (II, 2, 3); les biens de la terre excitent parfois en eux des désirs, de la jalousie (IV, 2);

(1) Dans l'hypothèse que nous n'avons pas cru devoir admettre, d'après laquelle les riches ne seraient pas des chrétiens (cf. p. 47), on peut faire valoir un autre argument. Les blasphèmes des riches sont alors des paroles injurieuses contre le Christ (II, 6). Or à l'époque où Jacques écrit, c'est-à-dire avant 62 (cf. *Date*), les gentils confondent encore les Juifs et les chrétiens, on ne voit pas qu'ils aient blasphémé le nom du Christ qu'ils ne connaissaient pas encore. Et puis les païens riches n'étaient pas plus hostiles aux fidèles que le peuple ou les magistrats. Il n'en était pas de même chez les Juifs (Act. IV, 1-3; XXII, 5; XXVI, 10, 12).

ils sont bien le peuple qui souffre, envie et s'en laisse encore imposer par l'éclat extérieur de la fortune.

II. *Date.*

On peut fixer approximativement la date de l'Épître entre 50 et 62, et même d'une manière plus précise, entre 57 et 62. En effet Jacques écrit quand Paul a déjà enseigné la justification par la foi sans les œuvres de la Loi (cf. *supra*, p. LXXIII et ss.). Et nous avons cru devoir reconnaître comme probable une influence littéraire de l'Épître aux Romains (cf. p. LXXII) laquelle a probablement été rédigée en 56 (1).

Le terminus *a quo* de 50 ou 57 n'est pas admis par plusieurs critiques qui font rédiger l'Épître avant l'assemblée de Jérusalem; Knowling entre 44 et 50, Camerlynck entre 44 et 51, Meinertz vers 48, Mayor entre la mort d'Étienne, époque où commence une persécution violente (2) contre l'Église (Act. VIII, 1), et la première mission de Paul, c'est-à-dire entre les années 35 et 45, de préférence près de 35, au moment de la fondation de l'Église d'Antioche, quand les conversions des gentils ne font que commencer; Zahn, Beyschag avant l'assemblée entre 40 et 50, de même Rose (3). Ces auteurs font valoir divers arguments que Mayor a réunis et bien mis en relief.

Si Jacques, dit-on, a écrit après l'assemblée de Jérusalem, pourquoi ne fait-il pas allusion à l'admission des gentils dans l'Église, question qui souleva de si grandes controverses dans les milieux chrétiens d'origine juive, et pourquoi ne parle-t-il pas du décret destiné à faciliter les rapports des chrétiens d'origine juive avec ceux d'origine païenne? Son silence demeure inexplicable. Les allusions à l'organisation des communautés indiquent une date primitive. Les chrétiens se réunissent encore dans les synagogues (II, 2), il n'est pas fait mention des ἐπίσκοποι, mais seulement des πρεσβύτεροι (v, 14). Mayor rapproche les didascales de III, 1, des inspirés de Corinthe qui parlaient dans les assemblées. Primitive aussi la théologie de l'Épître. La christologie n'est pas développée, elle rappelle celle de Pierre après la Pentecôte, dans ses discours aux Juifs. L'auteur s'adresse à des gens tout pénétrés du judaïsme et s'adapte à leur mentalité pour les amener à des vues plus hautes.

(1) Cf. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, p. XVII-XX. Cornely qui admet comme nous la dépendance de Jacques par rapport à l'Épître aux Romains, précise davantage. Un certain temps a été nécessaire pour que l'Épître aux Romains soit connue et mal interprétée. Jacques a dû écrire vers 61-62, peu de temps avant sa mort.

(2) C'est sans doute à elle, d'après Mayor, que Jac. II, 6, 7 ferait allusion. Tobac se prononce approximativement pour la même date de 35-45. Cf. *supra*, p. LXXV, note 1.

(3) *RB.*, 1896, p. 534.

Plusieurs des raisons alléguées n'ont pas la portée qu'on leur prète. Si la christologie de Jacques est peu développée, et si celui-ci parle peu du Christ, cela tient moins à l'époque où l'auteur écrivait qu'à sa tournure d'esprit et au dessein de ne rien dire qui ne pût être compris par les destinataires de l'Épître ou donnât lieu à discussion (cf. p. LXXXI). Aucune donnée ne permet d'affimer que les didascales de III, 1, aient pris la parole dans les assemblées; en tous cas à Corinthe des laïcs prenaient encore la parole en 56, Paul réglemente leur éloquence trop abondante mais ne l'interdit pas (I Cor. XIV, 26-33). Les πρεσβύτεροι sont encore nommés dans la première Épître à Timothée et dans l'Épître à Tite écrites entre 64 et 67 (I Tim. V, 17; Tite I, 5); ils sont membres du sacerdoce, simples prêtres ou évêques; leur appellation d'origine juive est synonyme du terme grec ἐπίσκοποι (Act. XX, 17 et 28; Tite I, 5, 7). Quant au mot συναγωγή, il n'implique aucune date car il peut très bien être employé en un sens métaphorique à la place de ἐκκλησία. Rien ne permet donc d'affirmer que l'organisation liturgique est dans Jacques plus primitive que dans les Épîtres de saint Paul.

Seul le silence sur l'assemblée de Jérusalem et sur le décret qui suivit peut être une difficulté, du moins à première vue. Il faut reconnaître qu'une rédaction antérieure à 50 l'explique bien, ou plutôt la supprime. Mais alors on en rencontre une autre plus grande. Comment, dans ce cas, expliquer le ton polémique de Jacques lorsqu'il parle de la nécessité des œuvres? Car il me paraît difficile d'admettre qu'il n'y ait pas une corrélation entre l'Épître de Jacques et l'enseignement de saint Paul, et que cette Épître ne se rattache pas d'une certaine façon au grand mouvement d'idées suscité par l'Apôtre des gentils (cf. *supra,* p. LXXIII). Il vaut donc mieux apporter au silence de Jacques une autre raison que celle de la date. La prudence dont nous avons déjà parlé (p. LXXXI) l'explique bien. Puisque les Juifs pouvaient se sanctifier dans le Christ sans être obligés de renoncer à la Loi, Jacques a trouvé superflu de soulever les difficultés de ceux qui s'en croyaient dispensés. Il veut la paix et évite de parti pris toute question irritante. Combien de pasteurs catholiques sont encore dans cette disposition et souvent à bon droit! Jacques semble vouloir dire le nécessaire sans un seul mot qui provoquât des réclamations. Il est l'homme de la pratique et des œuvres, c'est seulement en faveur de celles-ci qu'il fait de la controverse et encore sans nommer personne.

Le caractère littéraire de l'Épître et le but poursuivi peuvent être d'autres motifs de ce silence. Jacques utilise des thèmes anciens de sagesse; dans ces thèmes, même vivifiés par le souffle évangélique, il n'était point question des rapports entre fidèles d'origine juive et d'origine païenne, mais seulement des grands principes moraux. Sans doute, Jacques ne reproduit pas ces thèmes servilement, il les adapte, néan-

moins il subit leur influence. Les genres littéraires ont leurs lois; encore aujourd'hui dans un petit traité sur la pratique des vertus, on ne parlera pas du droit canonique. D'ailleurs parler de l'assemblée de Jérusalem et du décret n'entrait pas dans son plan; Jacques veut instruire, inculquer la nécessité des œuvres, il veut aussi encourager. Le décret et l'assemblée concernaient les gentils et n'avaient rien changé pour les Juifs, du moins en apparence (1).

Le terminus *ad quem* de 62 est une conséquence de l'authenticité de l'Épître, Jacques étant mort cette année là (cf. p. xxxvi). Si on ne veut pas faire intervenir la question d'authenticité, une date antérieure à l'année 70 semble devoir être maintenue, car l'état social que fait connaître l'Épître est celui qui existait avant la ruine de Jérusalem. Après la catastrophe de 70, les riches qui ont nourri leur cœur pour le jour de l'égorgement (v. 5), ont disparu de l'histoire. Le châtiment dont ils sont menacés a eu lieu. Le Seigneur qui se tenait aux portes, les a visités dans sa colère. Et puis surtout ce ne sont plus les riches qui vont opprimer les fidèles, mais l'empire romain.

Les auteurs protestants qui nient l'authenticité de Jacques rejettent généralement la date de composition après l'année 70 : Dibelius entre 80 et 130; Soden vers 90; Jülicher, Harnack (2) à l'époque d'Hermas 120-150. On allègue l'état moral des fidèles, les ressemblances avec Hermas, une polémique contre Paul, et même (Pfleiderer) contre les gnostiques. Il n'est pas nécessaire de descendre jusqu'à la fin du premier siècle pour trouver des fidèles peu fervents, il y en eut dès les origines (cf. Act. v, 1-10; vi, 1; I Cor. v, vi; Rom. xiv; Phil. iv, 2; etc.). S'il y a une dépendance littéraire entre Jacques et Hermas, absolument rien ne prouve l'antériorité d'Hermas. Nous avons déjà dit que Jacques n'argumente pas contre Paul (cf. p. lxxii et ss.) ni contre les gnostiques (cf. p. lxxviii).

III. *But et lieu de composition.*

Jacques veut instruire et encourager.

Le principal enseignement a pour objet la nécessité des œuvres (ii, 14-26). Cette nécessité est la thèse qui domine presque tous les développements de l'Épître. Les avis relatifs à la réalisation de la parole (i, 22-25), à la nature de la vraie religion (i, 26,27), à l'acception de personnes (ii, 1-13), à la maîtrise de la langue (iii, 1-12), à la pratique de la charité (iv, 11; v, 9; cf. i, 27; ii, 14-16), à l'apostolat (v, 19,20) sont autant d'applications de la thèse, ils sont comme les notes d'un thème

(1) En fait dès lors qu'on admettait le salut des gentils sans la pratique de la Loi mosaïque, on reconnaissait la caducité de cette Loi.

(2) *Die Chronologie der altchr. Lit.*, p. 488.

dans une mélodie. Nous avons cru devoir admettre que Jacques réagit contre une interprétation fautive de l'enseignement de saint Paul.

Jacques veut aussi encourager. Il exhorte les fidèles à supporter leurs épreuves en attendant le jugement qui sera un jour de récompense pour eux et de châtiments pour ceux qui les oppriment (I, 2-12; V, 7-11).

Nous ignorons si une occasion spéciale est intervenue pour décider Jacques à écrire.

Les indications sur le lieu de composition sont vagues. Les données de l'Épître indiquent un auteur palestinien, (cf. p. LXXIX), et confirment l'attribution traditionnelle à Jacques évêque de Jérusalem. C'est donc dans cette ville que l'Épître a dû être composée.

CHAPITRE III

LA LANGUE ET LE STYLE.

§ 1. *Les traces de sémitisme.*

A. *Dans le style.*

1° *L'inclusio.* Jacques conclut deux fois ses développements en répétant à la fin quelques mots du début qui expriment une idée semblable, de sorte que la pensée est comme enfermée dans un cadre. C'est un procédé littéraire de la strophe hébraique telle qu'on la retrouve souvent chez les prophètes. On le nomme « *inclusio* » (1).

a) I, 2-3 : Πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε... ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε... γινώσκοντες ὅτι τό δοκίμιον...

12 : Μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος...

L'*inclusio* est ici évidente. Jacques exhorte les fidèles à la joie dans l'épreuve; au terme de son instruction il exprime une pensée qui rappelle celle du début : πειρασμόν répond à πειρασμοῖς et δόκιμος à δοκίμιον.

b) II, 14 : τί ὄφελος... ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ;

26 ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστιν.

Dans cette péricope l'*inclusio* est moins évidente, mais paraît presque certaine. L'idée est semblable et les deux mots principaux πίστις, ἔργα sont les mêmes. Trois répétitions accentuent encore ici le caractère sémitique du style : τί ὄφελος (14, 16), πίστις νεκρά (17, 26), ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη (21, 25), cf. *infra*, p. XCII.

Peut-être y a-t-il un vestige d'*inclusio* dans la péricope III, 13-18 où ἐν εἰρήνῃ de la fin semble répondre à ἐν πραΰτητι du début.

2° *Répétitions en forme de responsio.* L'Épître de Jacques se divise en un certain nombre de péricopes qui correspondent à autant d'enseignements ou pensées principales. Or il arrive qu'un même mot ou groupe de mots est répété dans deux enseignements ou péricopes à des places parallèles; cela est très remarquable quand les enseignements se suivent immédiatement, et rappelle tout à fait la *responsio* de la strophe

(1) Le P. Lagrange a relevé des exemples d'*inclusio* dans Mt. Jo. — voir ses commentaires, *saint Matthieu*, p. LXXXI, *saint Jean*, p. XCIX. Sur l'*inclusio* (et la *responsio*) dans la littérature des Prophètes, cf. CONDAMIN, *RB.* 1910, p. 212-214 et son *Jérémie*, p. XXXVIII-XXXIX, avec nombreuses références à la *RB*.

hébraïque. Les textes cités à moins d'indication contraire sont dans des péricopes qui se suivent immédiatement.

a) au début des péricopes :

ζῆλον (III, 14) et ζηλοῦτε (IV, 2).

Ἄγε νῦν οἱ λέγοντες (IV, 13) et Ἄγε νῦν οἱ πλούσιοι (V, 1). L'emploi de ἄγε avec un pluriel est d'un grec excellent, mais la répétition des mêmes termes au début de deux péricopes parallèles est tout à fait dans le style de certaines strophes hébraïques.

b) à la fin des péricopes :

νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας (I, 25) et νόμου ἐλευθερίας (II, 12).

On peut noter encore μεστή (III, 8) et μεστή (III, 17). La place est à peu près parallèle si on tient compte de la longueur des péricopes; dans le premier cas μεστή est à la fin du second tiers de la péricope, dans le deuxième cas au début du troisième tiers.

Un autre exemple, mais dans des péricopes qui ne suivent pas immédiatement.

μακάριος ἀνήρ (I, 12) et οὗτος μακάριος (I, 25).

c) environ au milieu des péricopes :

καλῶς ποιεῖτε (II, 8) et καλῶς ποιεῖς (II, 19).

Un autre cas dans des péricopes qui ne suivent pas immédiatement.

ἔοικεν κλύδωνι (I, 6) et ἔοικεν ἀνδρί (I, 23).

Signalons enfin λόγον de I, 21, qui paraît bien répondre à λόγῳ de I, 18 dans deux péricopes qui se suivent, mais sans parallélisme de situation.

Quelques-unes de ces répétitions peuvent être fortuites, mais on admettra difficilement qu'il n'y ait pas là dans l'ensemble un procédé littéraire de composition.

3° *Formules schématiques*. Assez souvent Jacques répète la même expression.

a) dans la même péricope :

ποιηταὶ λόγου καὶ μὴ ἀκροαταὶ μόνον (I, 22), οὐκ ἀκροατής... ἀλλὰ ποιητὴς ἔργου (25).

τί ὄφελος (II, 14, 16);

ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστιν (II, 17), ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν (20), ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστιν (26).

Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη (II, 21); Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη (25);

ἡ σοφία ἄνωθεν (III, 15), ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία (17).

Πόθεν πόλεμοι καὶ πόθεν μάχαι (IV, 1); μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε (2).

b) dans des péricopes différentes :

τὸν στέφανον... ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν (I, 12), τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν (II, 5).

μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν ἑαυτοῦ (I, 26), χαλιναγωγῆσαι (III, 2).

Chez les Grecs on retrouve des répétitions de mots, d'expressions.

« Mais, remarque le P. Lagrange (à propos du schématisme de Mt.), il est sûr que leurs écrivains, même médiocres, cherchaient à varier leurs formules » (1). Chez Jacques les répétitions de formules sont relativement fréquentes; une indigence de mots n'en est pas la cause, car le grand nombre des *hapax* (cf. p. CIV), la présence de termes rares et savants comme τροπή, ἀποσκίασμα (I, 17), indiquent un vocabulaire bien fourni. Il s'agit donc d'un procédé de composition qui ressemble beaucoup plus à celui des Sémites qu'à celui des Grecs.

4° *Développements par accrochement de mots plutôt que par coordination des idées.*

Un mot de la phrase précédente est répété, il sert de transition, amène une nouvelle pensée. Les propositions sont reliées les unes aux autres par ce rappel de mots et les pensées sont plutôt juxtaposées que coordonnées. Ce procédé qui est celui des Psaumes graduels (CXX-CXXXIV), et de plusieurs autres passages de l'A. T. (Ps. CXV, 2,3, 8,9, 15,16; Is. XXVI, 1-9; etc.), se retrouve aussi dans les Évangiles de saint Matthieu et saint Jean (2). Voici les principaux cas dans Jacques.

χαίρειν et χαράν (I, 1, 2).

ὑπομονήν et ὑπομονή (I, 3, 4), τέλειον et τέλειοι (I, 4). Il y a ici une gradation dans la pensée, le procédé devient littéraire et coïncide avec un *climax*, mais ici Jacques dépend probablement de Rom. V, 3, 4; cf. p. LXXII et ss. Plus loin on retrouve une autre gradation : ἐπιθυμίας et ἐπιθυμία (14, 15), ἁμαρτίαν et ἁμαρτία (15), dans laquelle les mots ἐπιθυμία, ἁμαρτία θάνατος coïncident encore avec un *climax*. Partout ailleurs il y a seulement juxtaposition.

λειπόμενοι et λείπεται (I, 4, 5), αἰτείτω et αἰτείτω δέ (5, 6), διακρινόμενος (6), πειράζει et πειράζεται (13, 14), ὀργήν et ὀργή (19, 20), λόγον et λόγου (21, 22), ἀκροαταί et ἀκροατής (22, 23), κατανοοῦντι et κατενόησεν (23, 24), θρησκεία (26, 27), κρίνεσθαι et κρίσις (II, 12, 13), πταίομεν et πταίει (III, 2), χαλιναγωγῆσαι et χαλινούς (2, 3), καρπῶν et καρπός (17, 18), μὴ καταλαλεῖτε et ὁ καταλαλῶν, κρίνει νόμον et νόμον κρίνεις (IV, 11), κριτής (11, 12), καυχᾶσθε et καύχησις (16), μακροθυμήσατε et μακροθυμῶν (V, 7), μὴ κριθῆτε et ὁ κριτής (9), ὑπομείναντας et ὑπομονήν (11), ἐπιστρέψῃ et ἐπιστρέψας (19, 20).

Ce procédé de développement par rappel de mots et juxtaposition de phrases est bien différent d'une répétition savante des mêmes termes en vue de marquer une gradation. Jacques n'écrit pas comme Démosthène : οὐκ εἶπον μὲν ταῦτ', οὐκ ἔγραψα δέ, οὐδ' ἔγραψα μέν, οὐκ ἐπρέσβευσα δέ, οὐδ' ἐπρέσβευσα μέν, οὐκ ἔπεισα δὲ Θηβαίους (*De corona*, 179), ni comme Cicéron : *neque vero se populo solum, sed etiam senatui commisit, neque senatui modo, sed etiam publicis praesidiis et armis, neque his*

(1) *Saint Matthieu*, p. LXXXII.
(2) Cf. LAGRANGE, *Saint Matthieu*, p. 95, *Saint Jean*, p. XCVIII.

tantum, verum etiam eius potestati (*Pro Milone,* XXIII) (1). Ces tournures sont très élégantes et ne ressemblent pas à celles de Jacques. Sans doute il y a deux gradations (I, 2-4; 14-15), mais la première dépend probablement de saint Paul; il n'en resterait donc qu'une à l'actif de Jacques, ce qui est bien peu pour parler d'une influence grecque. En tous cas, les autres rappels de mots sont bien dans la technique du style hébraïque (2).

5° *Propositions liées par* καί. Des propositions sont unies entre elles par plusieurs καί; cette construction rappelle l'hébreu qui procède par juxtaposition de propositions et les unit entre elles au moyen du *waw* copulatif.

a) I, 11 : quatre propositions liées par trois καί; réminiscence ou citation d'Isaïe, cf. p. LIX.

b) 24 : trois propositions liées par deux καί.

c) IV, 7-11 : deux verbes sont à cinq reprises liés par καί (7, 8[a], 8[b], 10, 11); et une fois trois verbes (9). Le style de tout ce passage a, comme les idées, une allure hébraïque et biblique; cf. *infra : Le parallélisme* et *Commentaire*.

d) V, 2,3 : quatre propositions sur cinq sont liées par καί.

e) 14,15 : cinq propositions liées par καί. L'emploi du participe ἀλείψαντες coordonné avec προσευξάσθωσαν rompt un moment l'allure hébraïque de la phrase.

f) 17,18 : six propositions liées par καί.

Dans ces six passages où καί répété rappelle le *waw* copulatif, quatre sont plus ou moins des réminiscences bibliques *a, c, d, f* (cf. *Commentaire*); il en reste donc deux, *b, e,* où l'auteur écrit davantage de son propre fond. Celui-ci n'est pas arrivé à dégager complètement son style d'une manière d'écrire qui est très hébraïque, et qui s'est en quelque sorte imposée à lui.

6° *Phrases écrites sans conjonction.* Assez souvent l'araméen ne liait pas les phrases. La juxtaposition des propositions ou des verbes sans copules peut donc être regardée comme un aramaïsme. Cependant les Grecs ont connu cette manière d'écrire. On pourra donc hésiter à reconnaître une tournure araméenne dans les phrases suivantes; l'aramaïsme est simplement possible :

(1) Nous empruntons ces deux textes à Dibelius qui les cite à propos de Jac. I, 2-4 (p. 93). Cet auteur et les autres commentateurs de Jacques n'ont pas jusqu'à ce jour porté suffisamment leur attention sur les traces de sémitisme que nous venons de signaler.

(2) Il est peu exact de voir une paronomase dans ces rappels de mots (contre *Mayor*, p. CCL). La paronomase est le rapprochement dans la même phrase de mots dont le son est à peu près semblable, mais dont le sens est différent. Littré (*Dictionnaire de la langue française*) cite comme exemple : « *amantes sunt amentes* ».

I, 19 : ταχύς..., βραδύς..., βραδύς...

27 : ἐπισκέπτεσθαι..., ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν...

II, 13 : ἡ γὰρ κρίσις..., κατακαυχᾶται...

III, 8, 9 : τὴν δὲ γλῶσσαν..., ἀκατάστατον κακόν, μεστὴ ἰοῦ..., ἐν αὐτῇ εὐλογοῦμεν...

V, 6 : κατεδικάσατε, ἐφονεύσατε..., οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν.

Dans III, 15, 17, les adjectifs sont écrits sans liaison (ἀσυνδέτως).

7° *Le parallélisme.* Le parallélisme sémitique est une question fort délicate. Les Grecs ont aussi fait usage du parallélisme. Comment alors distinguer le parallélisme sémitique du parallélisme grec? D'une manière générale on peut dire que le parallélisme grec est plutôt dans les termes, mais sans répétition des mêmes mots, et que le parallélisme sémitique est dans la pensée avec, quelquefois, la répétition des mêmes mots. Il n'y a pas de difficulté quand il s'agit du parallélisme synonymique, car le grec n'aimait pas dire deux fois la même chose alors que le sémite s'y complaisait; cette forme littéraire peut donc être considérée comme une marque de sémitisme. Il est au contraire souvent difficile de se prononcer dans les cas de parallélisme antithétique. A la lumière de ces observations que nous empruntons au P. Lagrange (1), on pourra reconnaître le caractère sémitique des parallélismes de Jacques.

a) parallélismes synonymes, et donc sémitiques :

I, 4 : τέλειοι καὶ ὁλόκληροι,
ἐν μηδενὶ λειπόμενοι.

5 : παρὰ τοῦ διδόντος Θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς
καὶ μὴ ὀνειδίζοντος.

6 : αἰτείτω δὲ ἐν πίστει,
μηδὲν διακρινόμενος.

Dans les trois cas qui précèdent, la même pensée ou une pensée analogue est affirmée d'une manière positive et négative. Ce procédé est généralement reconnu comme sémitique.

IV, 9 : ὁ γέλως ὑμῶν εἰς πένθος μετατραπήτω
καὶ ἡ χαρὰ εἰς κατήφειαν.

On peut citer encore

I, 13 : ὁ γὰρ Θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν,
πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα.

IV, 8 : καθαρίσατε χεῖρας, ἁμαρτωλοί,
καὶ ἁγνίσατε καρδίας, δίψυχοι.

b) parallélismes antithétiques, probablement sémitiques

α) à cause de la répétition d'un ou de plusieurs mêmes mots :

(1) *Épître aux Romains*, p. XLVIII-LII. Dans ces pages on trouvera une étude approfondie de la question.

II, 2, 3 : εἰσέλθῃ... ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ,
εἰσέλθῃ δὲ καὶ πτωχὸς ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῆτι...
III, 9 : ἐν αὐτῇ εὐλογοῦμεν,
ἐν αὐτῇ καταρώμεθα.

Le caractère sémitique de ce dernier parallélisme est accentué par l'hébraïsme ἐν αὐτῇ, cf. *infra*, p. XCVIII.

β) à cause de l'antithèse qui est surtout dans les pensées, lesquelles sont d'ailleurs très bibliques (cf. *Commentaire*) :

I, 9, 10 : ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ,
ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ.
19 : ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι,
βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι.
II, 5 : τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ
πλουσίους ἐν πίστει.
IV, 4 : ὃς ἐὰν οὖν βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου,
ἐχθρὸς τοῦ Θεοῦ καθίσταται.
7, 8 : ἀντίστητε δὲ τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν,
ἐγγισατε τῷ Θεῷ, καὶ ἐγγισεῖ ὑμῖν.
10 : ταπεινώθητε ἐνώπιον Κυρίου,
καὶ ὑψώσει ὑμᾶς.

8° *Expressions hébraïques d'origine biblique.* Voir le commentaire aux passages cités.

ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος (I, 7); ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ (I, 8); μακάριος ἀνήρ (I, 12); ἄνωθέν ἐστιν (I, 17), si on lit ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον, l'expression périphrastique a une allure araméenne ; ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ (II, 16) ; ἐνώπιον Κυρίου (IV, 10) ; εἰς τὰ ὦτα Κυρίου σαβαώθ (V, 4) d'après Is. V, 9 ; πρόϊμον καὶ ὄψιμον (V, 7) ; ἐν τῷ ὀνόματι (V, 10, 14) ; ἔβρεξεν ἐπὶ τῆς γῆς (V, 17) ; ὑετὸν ἔδωκεν (V, 18). Nous ne citons que les expressions les plus caractéristiques.

9° *Emploi de* πᾶς. L'adjectif πᾶς est mis plusieurs fois en tête de la phrase comme כל en hébreu.

πᾶσαν χαράν (I, 2), πᾶσα δόσις (I, 17), πᾶσα γὰρ φύσις (III, 7), πᾶσα καύχησις (IV, 16).

10° *Emploi du style direct.* Citer les paroles des personnages plutôt que de les résumer dans une phrase indirecte, est une tournure fréquente chez les Sémites. On est donc porté à voir une trace de sémitisme dans I, 13 : Μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ Θεοῦ πειράζομαι.

11° *Mentalité sémitique.* Jacques amplifie (II, 10), il parle d'une manière concrète ; pour expliquer qu'il ne faut pas faire acception de personnes, que la foi sans les œuvres est vaine, qu'il faut maîtriser sa langue, il ne fait pas des raisonnements abstraits, mais il énonce un principe, et le démontre par des comparaisons (III, 2-8), ou par un exemple bien vivant (I, 23-24 ; II, 1-5 ; 14-17). Parfois la pensée demeure vague et il est difficile de comprendre le sens précis d'une phrase (II, 18 ; III, 18 ; IV, 5, 6),

ou d'une expression : τροπῆς ἀποσκίασμα (I, 17), νόμον... τῆς ἐλευθερίας (I, 25; II, 12). Les paragraphes sont plus juxtaposés que coordonnés dans la péricope IV, 1-12, où on ne voit pas bien la suite des idées. A cette manière de penser et de s'exprimer on reconnaît le vieil esprit hébraïque qui a toujours eu de la peine à formuler des concepts abstraits et à les enchaîner. L'auteur a éprouvé pareille impuissance. On retrouve donc chez lui les habitudes de la race, comme dans Job, Qohéleth ou Ben Sira.

B. *Dans la grammaire.*

1° *L'article.* Jacques omet trois fois l'article devant le nom suivi d'un pronom au génitif, γλῶσσαν ἑαυτοῦ, καρδίαν ἑαυτοῦ (I, 26), συναγωγὴν ὑμῶν (II, 2), plus deux fois dans une citation d'après l'hébreu (Prov. X, 12) : ὁδοῦ αὐτοῦ, ψυχὴν αὐτοῦ (V, 20). Cette construction contraire à l'usage grec correspond à l'état construit où le nom régissant ne prend jamais l'article (1). Partout ailleurs Jacques évite ce sémitisme : τῷ ὕψει αὐτοῦ, τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ (I, 9, 10; cf. 11, 21, 23, etc.).

Plusieurs fois aussi Jacques omet l'article devant un nom déterminé par un autre nom au génitif : λόγῳ ἀληθείας (I, 18), ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην Θεοῦ (I, 20), νόμου ἐλευθερίας (II, 12), ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς (V, 5), δέησις δικαίου (V, 16). Mais ici l'influence de l'état construit n'est pas certaine car les Grecs omettaient l'article devant un substantif abstrait suivi d'un attribut au génitif. On peut donc hésiter entre une forme grecque ou sémitique.

2° *Déclinaison du nom.*

a) Génitif de qualité usité à la place d'un adjectif. La tournure est habituelle en hébreu où l'on dit : « montagne de ma sainteté », pour « ma montagne sainte » (Ps. II, 6); elle est au contraire rare au grec (2). On dira donc que les expressions suivantes sont des hébraismes probables : ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς (I, 25), τοῦ Κυρίου... τῆς δόξης (II, 1), ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως (V, 15), peut-être encore : κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν (II, 4).

b) Un mot qui a la même racine que le verbe est mis au datif pour intensifier le sens du verbe. La tournure qui se retrouve quelquefois chez les Grecs est très hébraïque (3), et on la lit dans les Targums par influence de l'hébreu. Un cas dans Jacques : προσευχῇ προσηύξατο (V, 17).

3° *Le pronom.* La redondance des pronoms personnels aux cas obliques peut-être considérée comme une marque de sémitisme; l'hébreu les ajoute très souvent au nom, alors que le grec correct se contente généralement de mettre l'article. Jacques écrit τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ (I, 23), ἡ ζωὴ ὑμῶν (IV, 14), τὰς καρδίας ὑμῶν (V, 5, 8), là où un Grec cultivé

(1) BLASS DEBRUNNER, *Grammatik,* § 259.
(2) BLASS DEBRUNNER, § 165. DEBRUN. cite EUR. *Bacch.* 389 ὁ τᾶς ἡσυχίας βίοτος.
(3) BLASS DEBRUNNER, § 198, 6.

n'aurait sans doute pas mis le pronom. Le grec vulgaire, il est vrai, usait volontiers de ces tournures redondantes (1), mais une certaine recherche de langage que nous relèverons dans *les traces d'hellénisme,* et les sémitismes déjà indiqués rendent plus probable l'influence de l'hébreu que celle du grec populaire. On notera dans le même sens l'usage de αὐτοῦ après un nom : I, 8; 9; 10; 11, trois fois; 23; 26, deux fois; II, 21; 22; III, 13; IV, 11; V, 20, deux fois; Jacques n'emploie pas les pronoms possessifs ἡμέτερος, ὑμέτερος, mais ἡμῶν (II, 21; III, 6), surtout ὑμῶν (I, 3; 21; II, 2; III, 14; IV, 1, deux fois; 3; 9; 14; 16; V, 1; 2, deux fois; 3, deux fois; 4; 5; 8; 12).

Un autre emploi caractéristique du pronom est celui de IV, 17; le début de la phrase forme un *casus pendens*, et le complément est rappelé à la fin de la phrase par le pronom : ἁμαρτία αὐτῷ ἐστιν (היה לו). Ce rappel du complément par un pronom en fin de phrase est très hébraïque, quoique non ignoré des Grecs (2).

4° *Les prépositions.*

a) ἐν. L'emploi de ἐν au sens instrumental correspond tout à fait à celui de la préposition hébraïque בְּ, aussi quoiqu'il se retrouve usité quelquefois chez les Grecs, est-il considéré dans le N. T. comme un hébraïsme (3). On le rencontre six fois chez Jacques : ἐν τῷ ὀνόματι (V, 10, 14; cf. *supra* p. XCVI), ἐν πίστει (I, 6, à la place du datif), ἐν τῷ ὕψει, ἐν τῇ ταπεινώσει (I, 9, 10, au lieu de ἐπί, περί), ἐν αὐτῇ εὐλογοῦμεν, ἐν αὐτῇ καταρώμεθα (III, 9, à la place du datif). Ailleurs Jacques emploie simplement le datif : ἀπεκύησεν... λόγῳ (I, 18), ἀλείψαντες... ἐλαίῳ (V, 14).

b) εἰς employé avec εἶναι (4) rappelle tout à fait la construction hébraïque היה ל, deux fois chez Jacques, dont la première dans une citation : εἰς δικαιοσύνην (II, 23, d'après Gen. XV, 6), εἰς μαρτύριον (V, 3).

c) ἐνώπιον (IV, 10) est ici un hébraisme (לִפְנֵי, בְּעֵינֵי), quoiqu'il se retrouve dans les papyrus (5).

d) παρά, au sens sémitique de « au jugement de », se lit dans I, 27 : θρησκεία καθαρά... παρὰ τῷ Θεῷ καὶ πατρί, et équivaut à בְּעֵינֵי.

e) ἰδού. L'usage de cette préposition est grec, mais son emploi répété est un sémitisme. Ce dernier cas paraît bien être celui de Jacques (III, 4, 5; V, 4, 7, 9, 11). Sauf dans III, 4, ἰδού est employé sans καί, la tournure est donc plutôt araméenne (הא, אלו), car en hébreu on mettait de préférence ו devant הנה.

(1) Blass Debrunner, § 278.
(2) Lagrange, *S. Matthieu,* p. XCVII.
(3) Blass Debrunner, § 195; § 206, 2; § 219.
(4) Blass Debrunner, § 145.
(5) Blass Debrunner, § 214, 5, 6.

C. *Dans le vocabulaire.*

On peut reconnaître une influence hébraïque

a) dans l'emploi de certains mots : συναγωγή (II, 2), γέεννα (III, 6),

b) dans leur acception (voir le *Commentaire* aux endroits indiqués) : καύσων, ἐκπίπτειν, προσώπον (I, 11), ποιητὴς λόγου (I, 22, 23), ποίησις (νόμου) (I, 25), πληροῦσθαι (II, 23), ποιεῖν ἐλαίας, σῦκα, ὕδωρ (III, 12), μοιχαλίς (IV, 4), ἁμαρτωλός (IV, 8), ποιητὴς νόμου (IV, 11).

c) dans leur formation étymologique : προσωποληψία (II, 1), προσωποληπτεῖν (II, 9), πολύσπλαγχνός (V, 11). Jusqu'à présent on n'a pas constaté l'usage de ces trois mots avant Jacques; peut-être est-ce l'auteur qui les a formés.

§ 2. *Les traces d'hellénisme.*

A. *Dans le style.*

1° *Structure de quelques phrases.* Jacques n'a pas de périodes savantes dans le genre du prologue de Luc (I, 1-4); cependant il coordonne avec aisance à un verbe principal deux ou trois propositions :

I, 2, 3 : πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε,... ὅταν... περιπέσητε..., γινώσκοντες ὅτι...

I, 12 : μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει..., ὅτι... λήψεται τὸν στέφανον.., ὃν ἐπηγγείλατο...

II, 2-4 : ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ..., εἰσέλθῃ δέ..., ἐπιϐλέψητε δέ... καὶ εἴπητε· Σὺ κάθου..., οὐ διεκρίθητε...

II, 15-16 : ἐὰν ἀδελφὸς ἢ ἀδελφή..., εἴπῃ δέ τις... ὑπάγετε.., μὴ δῶτε δέ..., τί ὄφελος;

IV, 13-15 : Ἄγε νῦν οἱ λέγοντες... πορευσόμεθα... καὶ ποιήσομεν..., οἵτινες οὐκ ἐπίστασθε..., ἀτμὶς γάρ ἐστε..., ἀντὶ τοῦ λέγειν... ἐὰν ὁ Κύριος θέλῃ, καὶ ζήσομεν...

Cette manière de s'exprimer n'est pas hébraïque, mais bien grecque

2° *Emploi des particules et des conjonctions.* Des particules et des conjonctions coordonnent très souvent entre elles les propositions.

δέ est employé deux fois dans des citations (II, 23; IV, 6) et 34 fois par l'auteur lui même, mais d'une manière très inégale : 11 fois dans le chap. I; 12 fois dans le chap. II; 4 fois dans le chap. III; 5 fois dans le chap. IV; et 2 fois dans le chap. V (V. 12). Dans l'ensemble la proportion est faible (1). μέν est employé une fois seul (III, 17) et μέντοι une fois avec δέ (II, 8, 9), à part ce cas, Jacques n'emploie jamais μέν... δέ (2) ; cela est remarquable, car les Grecs aimaient à balancer leurs propositions avec le jeu de ces particules. Un Grec aurait donc employé davantage δέ et

(1) HAWKINS (*Horae Synopticae*, Oxford, 1909, p. 198) a compté dans Mc. 158 δέ, plus que dans Jacques proportionnellement, et cependant la proportion dans Mc. est bien moins grande que dans Lc. (508) ou que dans Mt. (498).

(2) Dans les LXX, μέν... δέ est rare, une vingtaine de fois dans le Pentateuque (d'après la concordance de HATCH et REDPATH).

μέν... δέ, mais lorsque Jacques utilise δέ, μέν ou μέντοι... δέ, c'est toujours avec un sens bien exact. Ainsi l'emploi des particules δέ, μέν, est chez lui un signe d'héllénisme et en même temps, par défaut, de sémitisme.

Il faut citer γάρ employé 15 fois ; ὅτι, dans le sens de γάρ, 5 fois (I, 10, 12, 23; V, 8, 11); οὐκ (ou μή)... ἀλλά, 3 fois (I, 25, 26; III, 15); εἶτα une fois (I, 15); διό 2 fois (I, 21; IV, 6); διότι, une fois (IV, 3); οὕτως, au début d'une phrase et se rapportant à ce qui précède, 4 fois (I, 11; II, 17; 26; III, 5).

Le bon emploi des particules et des conjonctions dans l'Épître donne généralement de la variété à la construction des phrases. Il fallait bien connaître la langue grecque pour l'écrire avec autant de facilité et parfois même d'élégance.

3° *Manière de discuter.* Jacques veut convaincre les gens auxquels il s'adresse. Dans la plupart des cas, il n'expose pas sa pensée d'une manière didactique à la façon des sages d'Israël, mais il s'échauffe, prend à partie, discute ou prêche comme un prophète. Or, dans son argumentation, il lui arrive d'employer les mêmes procédés de style que les moralistes grecs dans la *diatribè.* Saint Paul a connu, lui aussi, ces procédés, non qu'il les ait imités servilement, mais il possédait assez de culture grecque pour s'inspirer quelquefois de formes littéraires que les Cyniques et les Stoïciens avaient mises à la mode (1). Le P. Lagrange a étudié les origines, le genre littéraire et la technique de la *diatribè* dans l'introduction à son commentaire de l'Épître aux Romains (2). Le lecteur voudra bien se reporter à ce travail afin de mieux se rendre compte des analogies que nous allons signaler maintenant chez Jacques. Nous suivons en partie Ropes qui les a généralement bien mises en lumière (3).

a) Intervention d'un interlocuteur imaginaire : ἀλλ' ἐρεῖ τις (II, 18). C'était un procédé de la *diatribè;* l'interlocuteur posait une question, formulait une objection. Souvent le dialogue était introduit par la même formule : ἀλλ' ἐρεῖ τις ou par une formule équivalente : ἀλλ' ἐροῦνται, φησί. Cependant il y a chez Jacques une différence, au moins dans l'exégèse que nous avons préférée, l'interlocuteur intervient non pour faire une objection, mais pour confirmer ce qui est dit. L'interlocuteur qui contredit apparaît peut-être dans II, 20-22, mais sans prendre la parole; on dirait que Jacques s'adresse à lui. Dans I, 13; II, 8, l'auteur répond à une objection tacite. Jacques utilise donc un procédé de la *diatribè* mais sans le suivre servilement.

b) Manière semblable de s'adresser à ceux qui écoutent : μὴ πλανᾶσθε (I, 16), ἀκούσατε (II, 5), ὁρᾶτε (II, 24), ou au singulier, quand la discussion

(1) Lagrange, *Épître aux Romains,* p. LIII-LX. Bultmann, *Der Stil der Paulinischen Predigt und die Kynisch-stoische Diatribe,* Göttingen, 1910.

(2) p. LIII-LVI.

(3) *Saint James;* Introduction § 2, *The literary Type,* p. 10-16.

devient plus pressante, θέλεις δὲ γνῶναι (II, 20), βλέπεις ὅτι (II, 22; cf. IV, 11, 12); parfois dans la *diatribè* le prédicateur s'adressait à une seule personne afin de la mieux convaincre. Une brusque apostrophe n'était pas rare; on la retrouve chez Jacques : ὦ ἄνθρωπε κενέ (II, 20), ou, avec un terme très biblique dans son acception, μοιχαλίδες (IV, 4). Les expressions τις ἐξ ὑμῶν (II, 16), τις ἐν ὑμῖν (V, 13, 19) rappellent un peu l'argumentation socratique.

c) Personnification. Le désir conçoit et enfante le péché, et le péché parvenu à maturité engendre la mort (I, 15); la miséricorde le prend de haut avec le jugement (II, 13); la langue se vante de grandes choses (III, 5); les passions font la guerre dans les membres (IV, 1); la rouille mange (V, 3); le salaire frustré crie (V, 4). Les Hébreux ont connu la personnification de la Sagesse et par antithèse celle de la folie, mais ces cas mis à part, ils usaient peu (cf. Gen. IV, 10) ou même pas de cette figure de rhétorique; Isaïe (V, 9) dont s'inspire Jacques dans V, 4, ne dit pas que le salaire crie. Au contraire les auteurs de *diatribè* faisaient de la personnification un ornement de leurs discours ; il arriverait même que les vertus ou les vices personnifiés prenaient à leur tour la parole, comme la Sagesse et la folie dans Prov. VIII, 4-36; IX, 1-6; 13-18.

d) Citations et exemples. Les auteurs de *diatribè* faisaient des citations de poètes, de philosophes, mais sans s'astreindre à la lettre, cherchant moins à prouver la vérité de ce qu'ils disaient qu'à orner leur discours, ou leurs écrits. Ils alléguaient des exemples d'hommes illustres, nommaient Caton s'ils étaient stoïciens. Ropes reconnaît les mêmes procédés chez Jacques, mais plusieurs réserves s'imposent. Il faut dire de Jacques ce que le P. Lagrange dit de saint Paul (1) : il cite l'Écriture en croyant. Il ne s'agit donc pas d'un pur ornement littéraire. D'ailleurs dans II, 8, IV, 6, l'Écriture est citée pour prouver ou confirmer un enseignement. Il arrive sans doute à Jacques de s'exprimer avec des réminiscences bibliques (V, 4) ou avec des phrases tirées de l'Écriture (I, 11 ; V, 20), mais les rabbins faisaient de même (cf. *Comm.,* p. 15). Où l'on peut voir une influence de la culture grecque sur l'auteur, c'est peut-être dans la manière large dont il cite une fois l'Écriture (IV, 5). Les rabbins ne citaient pas de cette façon.

On hésitera à se prononcer sur le fait de donner en exemple des hommes illustres. Les Grecs n'étaient pas seuls à user de ce procédé. Déjà Ezéchiel cite Noé, Daniel, Job, comme exemple de justice (XIV, 14, 20).

e) Phrases interrogatives. La *diatribè* procédait souvent par interrogations adressées à l'auditoire ou au lecteur. C'était un reste du dialogue socratique. Jacques aussi interroge et même beaucoup (II, I, 2-4,

(1) *Épître aux Romains*, p. LVIII.

5, 6, 7, 14, 15-16, 19, 20, 21, 25; III, 11, 12, 13; IV, 1, 4, 5, 12; V, 13) et, comme quelquefois dans les διατριβαί, l'interrogation sert de transition (II, 1, 14; IV, 1; V, 13), ou de conclusion (IV, 12; cf. III, 12). Toute cette manière d'argumenter est très grecque.

f) Autres ressemblances. Comme dans la *diatribè* Jacques multiple les impératifs (I, 2, 4, 5, 6, 7, 9, 13, 16, 19, 21, etc...), emploie ἄγε en manière de transition (IV, 13; V, 1), ou bien οὐ χρή à la fin d'un développement (III, 10), fait parler les personnages (IV, 13).

Certaines tournures des διατριβαί appartiennent à l'art d'une éloquence qui veut être persuasive, et cet art n'est pas toujours différent chez un Sémite et chez un Grec. Quand Isaïe apostrophe Sobna, il lui pose d'abord une question (XXII, 16); Assur personnifié prend la parole et interroge aussi (X, 8,9). Ce qui est significatif chez Jacques c'est de trouver en quelques pages un si grand nombre de rapprochements avec un genre littéraire alors bien connu. Il y a des ressemblances frappantes, comme celles de *a, b, e*. Il faut donc reconnaître une influence hellénique dans la manière de discuter. Jacques ne prend pas des idées dans la *diatribè* (1), mais quelques procédés de style. La pensée est biblique et chrétienne, mais la manière de l'enseigner ou de l'exposer n'est point rabbinique. Comme Paul, mais plus que lui, Jacques a utilisé (2) quelques procédés littéraires des moralistes grecs, mais lui non plus ne s'y est pas astreint. Les traces de sémitisme que nous avons relevées le montrent suffisamment.

4º *Cadence rythmique*. L'allitération donne quelques fois à la phrase une cadence rythmique ou sautillante.

Le son d'une lettre et parfois d'une syllabe est répété : δ et αι : δαμάσαι δύναται (III, 8), μ : μικρὸν μέλος ἐστὶν καὶ μεγάλα αὐχεῖ (III, 5), π : πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις (I, 2), λ : τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι (I, 4), σε ou ση : ὁ πλοῦτος... σέσηπεν καὶ τὰ ἱμάτια ὑμῶν σητόβρωτα (V, 2), κρι et τε : οὐ διεκρίθητε... καὶ ἐγένεσθε κριταί... (II, 4); ou bien le son de plusieurs syllabes (*omoioteleuton*) : ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ (I, 6), ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος (I, 14), φαινομένη... ἀφανιζομένη (IV, 14), ταλαιπωρήσατε καὶ πενθήσατε καὶ κλαύσατε (IV, 9; cf. même cadence en σατε V, 5, 6) ou encore double répétition de ων αν αυτου dans I, 26. Il y a aussi un certain rythme dans les attributs de la vraie sagesse groupés d'après leur morphologie (III, 17).

L'auteur veut écrire une prose élégante qui est un peu dans le goût des rhéteurs asiatiques.

5º Deux expressions paraissent déceler une influence grecque : τὸν

(1) Nous avons vu que Jacques tient de l'Écriture et de la prédication du Sauveur les thèmes et les idées qu'il développe (cf. chap. II, § 1 et § 2, I).

(2) Nous verrons plus loin (p. CVII) si c'est de lui-même ou avec l'aide d'un secrétaire helléniste.

τροχὸν τῆς γενέσεως (III, 6), ἐὰν ὁ Κύριος θέλῃ (IV, 15). Cette influence d'ordre linguistique et littéraire est bien différente d'une influence philosophique (cf. *Comm.*, *l. c.*). — δίψυχος (I, 8) correspond à la psychologie grecque. Peut-être les comparaisons simultanées tirées du cheval et du navire décèlent-elles une influence hellénique (III, 3, 4; cf. *Comm.*, p. 79)?

B. *Dans la grammaire.*

Certaines expressions dénotent une excellente connaissance de la langue grecque, ὀμνύειν n'est pas construit avec ἐν comme dans Mt. (V, 34-36; XXIII, 16-22), mais avec l'accusatif comme dans Lc. I, 73; la tournure est classique (V, 12; cf. *Comm.*); ἴστε (I, 19) à la place de οἴδατε usité dans IV, 4 et généralement dans le N. T. est la forme classique; πρός avec un accusatif, à la place d'un adverbe, est une forme très grecque (IV, 5), de même ἄγε avec un pluriel (IV, 13; V, 1).

Le jeu des temps est utilisé avec finesse : κατενόησεν... καὶ ἀπελήλυθεν (I, 24 cf. *Comm.*).

L'usage de οὐ et de μή est toujours très correct; ce qui n'est pas le cas même dans l'Épître aux Hébreux, dans laquelle μή est écrit à la place de οὐ avec un participe (XI, 8, 13, 27, au contraire Jac. I, 25).

Des tournures non classiques, fréquentes dans le grec de la *koinè* (et donc du N. T.) sont évitées avec soin, comme ἵνα avec l'indicatif (comparer Jac. I, 4; IV, 3 et I Cor. IV, 6; Gal. IV, 17), ἐάν avec l'indicatif (comparer Jac. II, 2, 14, 15, et Lc. XIX, 40; Act. VIII, 31; etc.), ἐν τῷ avec l'infinitif (plusieurs fois dans Hébr. II, 8; III, 12, 15; VIII, 13).

Cependant on retrouve des formes grammaticales qu'un puriste n'aurait pas écrites : ἔλεος au neutre au lieu du masculin (II, 13), πραΰτης au lieu de πρᾳότης (I, 21; III, 13), αὐτοῦ au lieu de ἑαυτοῦ (I, 18); κερδήσομεν au lieu de κερδανοῦμεν (IV, 13) etc. Jacques paye son tribut à la *koinè*.

C. *Dans le vocabulaire.*

Jacques ne dit jamais ὅμοιος ἐστιν comme les autres écrivains du N. T., mais ἔοικεν (I, 6, 23), qui est une tournure classique jamais employée ailleurs dans le N. T. Il ne dit pas non plus δεί, ὀφείλει, mais χρή (III, 10) qui est d'une langue bien meilleure et est un *hapax* dans le N. T. Il emploie εὐθύνειν avec une acception tout à fait classique (III, 4), beaucoup mieux que Jo. I, 23 (cf. *Comm.*, *l. c.*), ὁποῖος (I, 24) qui est d'un excellent grec et se retrouve seulement quatre fois ailleurs dans le N. T. (Act. XXVI, 29; I Cor. III, 13; Gal. II, 6; I Thes. I, 9), τροπή, ἀποσκίασμα qui sont des mots rares et savants en même temps que des *hapax* (I, 17).

Le nombre des *hapax* est très élevé relativement à l'étendue de l'Épître; j'en compte 63; sur ce nombre 45 se retrouvent dans les LXX (1), et 18 nulle part ailleurs dans la Bible (2). La proportion est bien plus grande que dans les écrits de saint Luc (3).

Le vocabulaire et le langage de Jacques sont ceux des gens de son temps (4), mais des gens instruits et qui cherchaient à bien dire. Paul aussi écrit le grec des personnes cultivées, mais il n'a pas le même souci d'éviter certaines formes de la *koinè* et de se rapprocher de la langue classique.

Aucun des livres du N. T., même l'Épître aux Hébreux, n'est écrit dans un grec aussi pur que l'Épître de Jacques. Celui qui l'a rédigée avait dû lire de bons ouvrages, parmi lesquels on placera quelques διατριβαί (5). Il parle une langue littéraire, qui n'est pas exempte de recherche, mais qui n'est jamais affectée. Un tréfond sémitique demeure, et apparaît assez souvent à la surface. C'est un attrait de plus, car les sémitismes ont aussi leur beauté.

Conclusion.

L'hypothèse d'une rédaction araméenne pour plusieurs écrits du N. T. paraît devenir à la mode. MM. Burney (6) et Torrey (7) ne viennent-ils pas de soutenir que l'Évangile de saint Jean a été écrit en araméen, et traduit en grec? Depuis longtemps plusieurs auteurs ont pensé cela de l'Épître

(1) Liste dans MAYOR, p. CCXLVI-CCXLVII, où il faut ajouter ἄγε (IV, 13, V, 1), et où je retranche μεγαλαυχεῖν (III, 5).

(2) ἀνέλεος (II, 13), ἀνεμιζόμενος (I, 6), ἀπείραστος (I, 13), ἀποσκίασμα (I, 17), αὐχεῖν (III, 5), βρύειν (III, 11), δαιμονιώδης (III, 15), δίψυχος (I, 8; IV, 8), ἐνάλιος (III, 7), εὐπειθής (III, 17), ἐφήμερος (II, 15), θρῆσκος (I, 26), κατήφεια (IV, 9), πολύσπλαγχνος (V, 11), προσωποληπτεῖν (II, 9), ῥυπαρία (I, 21), χαλιναγωγεῖν (I, 26; III, 2), χρυσοδακτύλιος (II, 2).

(3) D'après Hawkins (*Horae Synopticae*, p. 198-207) Mt. a 112 *hapax*, dont 36 ne sont pas dans les LXX; Mc., 71, dont 31 ne sont pas dans les LXX; Lc., 261, dont 73 ne sont pas dans les LXX; Act., 413, dont 154 ne sont pas dans les LXX. La proportion des *hapax* dans ces quatre livres est donc de beaucoup en faveur des écrits de saint Luc; or dans l'Évangile de Luc un peu moins du tiers des *hapax* n'est pas dans les LXX, et un peu plus du tiers dans les Actes; chez Jacques c'est presque la moitié 18/45. D'autre part proportionnellement au nombre des versets, il y a davantage d'*hapax* chez Jac. (63 pour 108 v.), que dans les écrits de Luc (Lc. 261 pour 1151 v., Act. 413 pour 1006 v.); sur une moyenne de 10 v. la proportion des *hapax* est de 5,833 dans Jac., 2,267 dans Lc., 4,105 dans Act.

(4) A cause des formes de la *koinè*.

(5) Peut-être est-ce dans une διατριβή stoïcienne qu'il a lu l'expression τροχὸν τῆς γενέσεως (III, 6; cf. *Comm. l. c.*).

(6) C. F. BURNEY, *The Aramaic origin of the fourth Gospel*, Oxford, 1922.

(7) TORREY, *The aramaic origin of the Gospel of John*, dans *The Harvard theological Review*, oct. 1923, cité par le P. Lagrange (*S. Jean*, p. CII) qui maintient la composition du IVe Évangile en grec.

aux Hébreux; d'après Eusèbe (1), Clément d'Alexandrie disait que Paul avait écrit l'Épître aux Hébreux dans la langue des Hébreux (Ἑβραϊκῇ φωνῇ) et que Luc l'avait traduite en grec. La même hypothèse, soutenue il y a déjà plus d'un siècle pour l'Épître de Jacques (2), a été reprise il y a quelques années par Wordsworsth (3) : Jacques aurait écrit son Épître en araméen comme saint Matthieu son Évangile.

L'argument principal est que Jacques frère du Seigneur devait comme lui parler araméen et n'aurait pas pu si bien écrire en grec. Wordsworth croit trouver un autre argument dans la comparaison du texte grec de l'Épître et du texte latin du manuscrit *Corbeiensis* (ff). D'après lui, les variantes des deux textes s'expliquent bien si on considère ceux-ci comme des traductions indépendantes d'un même original araméen. Voici quelques exemples :

II, 7 : βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα	*blasphemant in bono nomine*
V, 2 : ἱμάτια	*res vestrae*
V, 10 : ὑπόδειγμα λάβετε... τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας	*Accipite experimentum... de malis passionibus et de patientia*
15 : ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως	*oratio in fide*

Le texte latin se rapprocherait plus d'une tournure hébraïque ou araméenne que du texte grec.

IV, 4 : μοιχαλίδες	*fornicatores*
V, 4 : τῶν ἀμησάντων	*qui araverunt*
16 : ἐνεργουμένη	*frequens*

Mais les variantes entre le texte de Jacques et le Codex *Corbeiensis* s'expliquent bien par les principes de la critique textuelle. Les premières versions ont toujours été moins littérales que celles qui sont venues ensuite. En tous cas les variantes du *Corbeiensis* ne prouvent pas qu'un original araméen ait existé.

Les traces d'hellénisme que nous avons relevées paraissent au contraire prouver que l'Épître a été rédigée en grec.

On pourrait objecter peut-être à cette manière de voir la possibilité d'une traduction large qui aurait permis à son auteur d'écrire avec une certaine recherche. A lire la *Guerre juive* de Josèphe on ne se douterait pas qu'il l'a d'abord composée en araméen, si lui-même ne nous le disait

(1) *H. E.*, VI, XIV, 2.

(2) SCHMIDT, *Historisch Kritische Einleitung in d. N. T.*, Giessen, 1818; BERTHOLD, *Einleitung*, Erlangen, 1819.

(3) *Studia Biblica*, Oxford, 1885, p. 142-150.

pas (1). Mais la question est de savoir si l'Épître de Jacques est comparable à la *Guerre juive,* ou encore au Matthieu grec. Nous ne le croyons pas. La manière de discuter, dans laquelle nous avons cru devoir reconnaître une influence de la *diatribè,* fait partie de la structure même de la lettre. Pareille influence qui paraît bien s'exercer jusque sur le choix de certains termes (ἀλλ' ἐρεῖ τις, οὐ χρή, ἄγε, cf. *supra*), s'explique bien mieux si l'auteur a écrit en grec. Le rythme, les allitérations, qui disparaissent dans les traductions (2), sont dans Jacques un autre argument très fort en faveur d'un texte grec original. D'ailleurs Jacques qui écrivait à des Juifs de la dispersion ne devait pas s'adresser à eux en langue araméenne, car la plupart d'entre eux ne la comprenaient pas.

Il reste donc à savoir si Jacques évêque de Jérusalem a pu si bien écrire en grec, c'est-à-dire s'exprimer d'une manière si littéraire, dans une langue qui n'était pas habituellement la sienne. La question dépasse de beaucoup l'hypothèse d'un original araméen, elle intéresse surtout l'authenticité de l'Épître. C'est sans doute à la langue et au style que pensait Érasme, quand il disait que l'Épître de Jacques n'était pas assez hébraïque pour être l'œuvre de Jacques évêque de Jérusalem : « *Nec* (*referre videtur*) *hebraismi tantum quantum ab apostolo Jacobo qui fuerit episcopus Hierosolymitanus expectaretur* » (3).

Qu'un certain nombre de Juifs galiléens, et peut-être beaucoup d'entre eux, aient parlé le grec, est un fait de plus en plus admis. Cette langue était celle qu'on parlait dans les villes de la Décapole de l'autre côté du lac de Génésareth, et aussi dans les ports comme Tyr, Ptolémaïde, Césarée (4). La connaissance du grec était donc nécessaire, ou pour le moins très utile, aux Juifs de Galilée qui avaient des rapports avec les villes voisines, qu'il s'agisse des commerçants, ou des simples paysans qui allaient vendre leurs produits, voire même des conducteurs de bêtes de somme. D'autre part les gentils habitaient assez nombreux en Galilée, ils avaient certainement l'influence que donne le fait d'appartenir à une société plus cultivée et plus forte, en l'occurrence, au monde grec. Par curiosité, par intérêt, on devait alors apprendre leur langue, comme aujourd'hui en Palestine on apprend le français et l'anglais. Deux Apôtres portent des noms grecs, André et Philippe, et les deux Apôtres Simon (5) sont appelés Σίμων à la manière grecque, et non Συμεών qui est

(1) *Bel. jud. Procem.*, I.

(2) On peut comparer par exemple : I, 2, πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις, *Vulg. Clém. in tentationes varias incideritis;* 6, ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ, *Vulg. movetur et circumfertur;* etc.

(3) *Annotationes in Epistolam Jacobi,* à la fin, en conclusion.

(4) Cf. SCHÜRER, *Gesch.* II : *Der Hellenismus in den nicht-jüdischen Gebieten,* p. 27-56.

(5) Simon Pierre et Simon le zélateur (Mc. III, 16,19).

la forme hébraïque (1). L'usage du grec avait donc pénétré jusque chez des gens modestes comme des pêcheurs de Bethsaïde (2) (Jo. I, 44), et cet usage semble bien être devenu habituel dans les familles d'André (3) et de Philippe, car on y a préféré des noms grecs aux noms hébraïques ou araméens des ancêtres. L'Orient est traditionnel et une langue n'est pas nouvelle quand le peuple lui emprunte des noms propres. Ce n'est certainement pas en araméen que des Hellènes s'adressent à Philippe dans le temple (Jo. XII, 20,21).

M. Dalman pense que Notre-Seigneur, qui parlait habituellement l'araméen, savait aussi s'exprimer en grec (4). C'est également l'avis du P. Lagrange : « Sans recourir nullement à sa science surnaturelle, et simplement parce qu'il était de son pays et de son temps, Jésus a sûrement pratiqué assez le grec pour s'entretenir par exemple avec Ponce Pilate » (*RB.*, 1924, p. 272, à propos de l'ouvrage de Dalman).

Il est donc tout à fait normal que Jacques ait su le grec. Il avait souvent à Jérusalem, l'occasion de s'entretenir dans cette langue avec les Juifs hellénistes (5); l'Église à laquelle il présidait en comptait depuis ses origines un certain nombre, et auprès des autres on faisait de l'apostolat. Il se pourrait même que Jacques fût amené par ses fonctions à bien posséder la langue grecque. Mais l'aurait-il connue au point de la parler et de l'écrire avec l'art qui fait de son Épître le chef-d'œuvre littéraire du N. T.? Jacques n'avait certainement pas fréquenté les écoles grecques dans la Décapole et il demeure peu probable que lui-même ait lu des διατριβαί. Puisque les Apôtres avaient coutume, comme les anciens, de faire appel à un secrétaire pour écrire leurs lettres, il est tout indiqué de supposer que Jacques a eu recours à un frère helléniste. Paul dictait ses lettres, les phrases suivent la marche de la pensée et ne décèlent pas une recherche de composition littéraire. Dans l'Épître de Jacques des accrochements de mots, les *inclusio*, les allitérations indiquent un travail réfléchi de composition. La lettre, telle qu'elle est, n'est donc pas une simple dictée, mais dans une certaine mesure une rédaction comme

(1) Il faut excepter Act. XV, 14 et I Pet. I, 1, où on lit la forme Συμεών.

(2) Bethsaïde était située à l'est de la Galilée et du Jourdain sur le territoire de Philippe, le fils d'Hérode, mais tout près de Capharnaüm environ à 5 kilomètres par le lac. Philippe l'avait reconstruite dans les premiers temps de son règne et l'avait appelée *Julias* en l'honneur de Julie fille d'Auguste (SCHÜRER, *Gesch.*, II, p. 208-209), mais l'ancien nom subsista. Les Grecs étaient plus nombreux dans cette région qu'à l'ouest du Jourdain. Quelques auteurs placent la Bethsaïde des Évangiles à Khân Minyé entre Magdala et Capharnaüm, tout près de cette ville, mais cette localisation est beaucoup moins sûre.

(3) Et donc de Pierre, frère d'André.

(4) G. DALMAN, *Jesus-Jeschua,* Leipzig, 1922.

(5) On peut rappeler que l'écriteau placé sur la croix était écrit aussi en grec (Jo. XIX, 20).

l'Épître aux Hébreux. Le frère auquel Jacques a dû faire appel pour rédiger sa lettre d'une manière plus élégante, avait lu de bons auteurs grecs ou fréquenté la société cultivée; il a mis au service de Jacques les ressources de sa formation littéraire. On s'explique bien ainsi la présence de certaines traces d'hellénisme qui peuvent paraître trop savantes pour être l'œuvre de Jacques évêque de Jérusalem (1).

On sait que le secrétaire d'un auteur inspiré participe à l'inspiration dans la mesure même où il collabore à son écrit.

(1) Déjà saint Jérôme expliquait la différence de style entre I Pet. et II Pet. par l'hypothèse de secrétaires différents (*Ad Hedib. Ep.* cxx, 11; *P. L.*, XXII, 1002).

CHAPITRE IV

CRITIQUE TEXTUELLE. LA VULGATE.

§ 1. *Critique textuelle.*

Les principaux manuscrits grecs de l'Épître de Jacques sont les mêmes que ceux de l'ensemble des livres du N. T. : ℵ B A C. Trois autres manuscrits grecs majuscules contiennent l'Épître de Jacques; leur texte est du type syrien : K (souvent désigné par K^2 ou K^{ap} pour le distinguer du codex K des Évangiles) *codex Mosquensis;* L (ou L^2 L^{ap}) *codex Bibliothecae Angelicae;* P (ou P^2 P^{ap}) *codex Porphyrianus.* On trouvera dans Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne,* t. II, p. 76 et ss., les caractéristiques de ces différents manuscrits et leur classification par Gregory et von Soden.

J'ai presque toujours suivi le codex B. On trouvera sommairement noté dans le Commentaire les raisons pour lesquelles je m'en suis écarté quelquefois. Le texte adopté se rapproche davantage de celui de Westcott Hort que de ceux de Soden ou de Vogels.

Les variantes entre les éditions critiques du texte de Jacques sont peu importantes et peu nombreuses. On en lira une revue rapide notée au-dessous du texte grec que j'ai préféré. Il n'est pas tenu compte des différences d'orthographe. Les crochets [ ] indiquent une leçon admise avec doute. H désigne l'édition de Westcott Hort; T, celle de Tischendorf; S, celle de von Soden; V, celle de Vogels.

§ 2. *La Vulgate.*

L'édition de Wordsworth White se rapproche généralement davantage des éditions grecques critiques que la Vulgate Clémentine. On peut donc penser qu'elle nous fait mieux connaître le texte que saint Jérôme a sans doute établi (1). Mais la révision des Épîtres catholiques par le saint Docteur a été légère et il y aurait encore des corrections à faire, si on voulait que le texte latin exprimât toujours le sens des textes grecs critiques, lesquels peuvent être estimés comme reproduisant le mieux possible le texte original et donc comme nous faisant le mieux connaître la pensée de l'auteur inspiré.

(1) Au sujet de la révision de l'Épître de Jacques par saint Jérôme, cf. JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne,* t. II, p. 178, 179.

Dans les notes qui suivent, notre désir est simplement de nous associer au vœu d'une édition officielle catholique aussi parfaite que possible, mais sans prévenir en rien les décisions de l'Église à ce sujet.

Nous employons la même méthode et les mêmes sigles que le Père Lagrange dans ses commentaires du Nouveau Testament.

Il y a deux séries de remarques.

Dans la première série l'édition de Wordsworth White est comparée à la Vulgate Clémentine. La lettre A indique les leçons de Wordsworth White qui rapprochent le texte latin du texte grec; la lettre B indique les leçons de WW. qui éloignent le texte latin du texte grec; la lettre C indique les leçons de WW. indifférentes par rapport au texte grec. Il n'est pas tenu compte des différences d'orthographe pour les mêmes mots.

Dans la seconde série de remarques nous proposons quelques corrections à faire au texte de la Vulgate Clémentine, en plus de celles déjà indiquées dans A, afin de le rapprocher davantage des bons textes grecs. La lettre X indique les corrections principales qui rapprochent le texte latin du texte grec; la lettre Y ajoute des corrections dont l'opportunité est moins manifeste, ou qui dépendent de l'exégèse que nous avons préférée; la lettre Z indique quelques corrections possibles mais qui demeurent douteuses à cause de l'incertitude du véritable texte original.

Ainsi X et Y de la deuxième série complètent A de la première. Il est souhaitable que les leçons contenues dans B soient abandonnées.

Quant aux abréviations, l. signifie loco « au lieu de »; a. signifie ante; p., post; om., omittit; del., dele; res., restitue. Le second texte latin noté est toujours celui de la Vulgate Clémentine.

Chap. I. A) 4 *habeat* l. *habet*. — 7, 8 *a Domino : vir duplex animo, inconstans in* l. *a Domino. Vir duplex animo inconstans est in.* — 18 om. *enim*. — 19 *dilecti* l. *dilectissimi*.

B) 25 *in lege perfecta* l. *in legem perfectam*.

C) 2 *tentationibus variis* l. *tentationes varias*. — 5 *sapientiam* l. *sapientia*. — 12 *quia* l. *quoniam*.

X) 7 *enim* l. *ergo*. — 13 *non est qui circa mala tentetur* l. *intentator malorum est*. — 16 del. *itaque*; — *dilecti* l. *dilectissimi*. — 17 *bonum* l. *optimum*; — *aut* l. *nec*. — 18 *primitiae quaedam creaturarum* l. *initium aliquod creaturae*. — 24 *esset* l. *fuerit*. — 25 *in dimpletione ejus* l. *facto suo*. — 26 del. *autem*. — 27 *a mundo* l. *ab hoc saeculo*.

Y) 11 *aestu* l. *ardore*. — 13 del. *quoniam*; — *tentor* l. *tentatur* 2°. — 21 *superflua* l. *abundantiam*. — 25 del. *in ea*.

Z) 12 del. *Deus*.

Chap. II. A) 3 om. *ei.* — 5 *promisit* l. *repromisit.* — 15 *aut* p. *frater* l. *et.* — 16 *corporis* l. *corpori.* — 20 *otiosa* l. *mortua.*

B) 2 *conventu vestro* l. *conventum vestrum.* — 16 *de vobis* l. *ex vobis.*

C) 13 *fecerit* l. *fecit;* — *iudicio* l. *iudicium* 2°.

X) 1 *acceptionibus* l. *acceptione.* — 3 *intendatis autem in eum qui gerit vestem splendidam* l. *et intendatis in eum qui indutus est veste praeclara;* — *et pauperi* l. *pauperi autem;* — *meo* l. *pedum meorum.* — 5 *dilecti* l. *dilectissimi;* — del. *hoc;* — del. *Deus* a. *diligentibus.* — 8 *Scripturam* l. *Scripturas;* — *recte* l. *bene.* — 10 *enim* l. *autem.* — 12 *iudicandi* l. *incipientes iudicari.* — 13 *dedignatur* l. *superexaltat.* — 18 res. *meis* p. *operibus* 2° ; — del. *meam.* — 19 *recte* l. *bene.*

Y) 4 *haesitatis in vobismetipsis* l. *iudicatis apud vosmetipsos.* — 5) *secudum mundum* l. *in hoc mundo.*

Chap. III. A) 3 *equorum* l. *equis.* — 12 *olivas* l. *uvas.* — 14 om. *sint.* — 15 om. *enim.*

B) 7 *etiam* a. *ceterorum* l. *et.*

C) 3 *frenos* l. *frena.* — 5 *exultat* l. *exaltat.*

X) 1 *quod* l. *quoniam;* — *sumpturi simus* l. *sumitis.* — 3 *ut consentiant* l. *ad consentiendum.* — 5 del. *quidem;* — *iactat* l. *exaltat;* — *quantulus* l. *quantus;* — *quantam* l. *quam magnam.* — 7 *animalium maris* l. *ceterorum.* — 10 *eodem* l. *ipso.* — 12 del. *sic.* — 13 *opera sua* l. *operationem suam.* — 14 *contentionem* l. *contentiones.* — 15 *daemoniaca* l. *diabolica.* — 17 *docibilis* l. *suadibilis;* — del. *bonis consentiens.*

Y) 2 *moderari* l. *circumducere.* — 6 *mundus* l. *universitas;* — res. *et* a. *inflammata.* — 17 *sine diiudicatione* l. *non iudicans.*

Z) 3 *ecce* l. *si autem.*

Chap. IV. A) 1 del. ? p. *hinc.* — 2 om. *et* 5°. — 5 *aut* l. *an.*

B) 8 *Domino* l. *Deo.* — 14 om. *et* a. *deinceps.*

C) 7 *igitur* l. *ergo.* — 13 *quidem ibi* l. *ibi quidem.* — 14 *in crastinum* l. *in crastino;* — *enim est* l. *est enim.* — 15 *voluerit, et si* l. *voluerit. Et si.*

X) 1 *voluptatibus* l. *concupiscentiis.* — 3 *voluptatibus* l. *concupiscentiis.* — 4 del. *huius* p. *amicitia;* — *mundi* l. *soeculi huius.* — 5 *nobis* l. *vobis.* — 12 *salvare et perdere* l. *perdere et liberare.* — 13 *age* l. *ecce;* — del. *quidem.* — 14 *enim estis* p. *vapor* l. *est;* — *evanescens* l. *exterminabitur.* — 15 *voluerit, et vivemus* l. *voluerit. Et si vixerimus;* — res. *et* a. *faciemus.*

Y) 5 *quem habitare fecit* l. *qui habitat.*

Z) 14 *qualis erit in crastinum vita vestra* l. *quid erit in crastino. Quae est enim vita vestra?*

Chap. v. A) 3 om. *vobis iram.* — 8 om. *igitur;* — om. *et* 2°. — 11 *est Dominus* l. *Dominus est.* — 12 *vestrum* l. *sermo vester.*

B) 1 om. *vestris.* — 13 *oret aequo animo et psallat* l. *oret. Aequo animo est? psallat.*

C) 4 *qui fraudatus* l. *quae fraudata;* — *ipsorum* l. *eorum.* — 10 om. *exitus mali.* — 11 om. *eos* a. *qui.* — 15 *dimittentur* l. *remittentur.*

X) 1 *age* l. *agite;* — *adveniunt* l. *advenient;* — del. *vobis.* — 4 *clamores* l. *clamor;* — res. *qui messuerunt* p. *eorum;* — *introierunt* l. *introivit.* — 5 *vixistis super terram in deliciis et lascivistis,* l. *epulati estis super terram, et in luxuriis.* — 6 *condemnastis* l. *addixistis;* — *obsistit* l. *resistit.* — 7 *primoticum* l. *temporaneum.* — 9 *januas* l. *januam.* — 10 *afflictionis* l. *exitus mali;* — del. *laboris.* — 15 *eriget* l. *alleviabit;* — *peccata commiserit* l. *in peccatis sit.* — 16 *sanemini* l. *salvemini;* — del. *enim;* — *efficiens* l. *assidua.* — 18 *produxit* l. *dedit.*

Y) 17 *et non pluit super terram* l. *super terram, et non pluit.* — 19 *inter vos* l. *ex vobis;* — *reduxerit* l. *converterit.* — 20 *sciat* l. *scire debet;* — *reduxerit* l. *converti fecerit.*

Z) 14 del. *eum* p. *ungentes.*

ÉPITRE

DE

SAINT JACQUES

TEXTE, TRADUCTION ET COMMENTAIRE

CHAPITRE PREMIER

SALUTATION (I, 1)

Dans l'antiquité, les lettres commençaient ordinairement par une salutation. Les auteurs du N. T. se sont conformés à cet usage, sauf dans I Jo. et Hébr.

Ἰάκωβος = יַעֲקֹב nom hébreu d'un usage fréquent chez les Juifs au temps de Notre-Seigneur. Il s'agit ici de Jacques évêque de Jérusalem. Θεοῦ désigne Dieu le Père : c'est ainsi que l'avait compris le minuscule 69 qui ajoute Πάτρος. Ici, comme dans I Tim. I, 2; II Tim. I, 2, Tite, I, 4; II Pet. I, 1, le nom du Sauveur accompagne celui de Dieu le Père. Le terme de κύριος qui signifie « possesseur » et « maître » (cf. Mt. XX, 8; Mc. XII, 9; XIII, 35), servait aussi chez les Grecs à désigner les dieux et les empereurs divinisés; il se plaçait avant le nom : τῷ κυρίῳ Σεράπιδι (cf. LAGRANGE, *Saint Luc*, p. 75). Dans les LXX le titre de κύριος est donné à Dieu et sert à traduire le nom divin יהוה. De bonne heure les chrétiens appelèrent Jésus « le Seigneur »; ce titre, fréquent chez saint Paul, n'est pas un emprunt fait à l'hellénisme (contre BOUSSET, *Kyrios Christos*, Göttingen, 1913; cf. CERFAUX, *Le titre de Kyrios et la dignité royale de Jésus*, dans *Revue des sciences phil. et théol.* 1922, p. 40-71; 1923, p. 125-153). Il est intéressant de le retrouver employé par le chef de l'église de Jérusalem. Cette église, au dire de certains critiques, aurait considéré Jésus seulement comme le Messie, ensuite la foi des gentils aurait élevé ce Messie à un rang divin. En fait Jacques place lui-même Jésus sur ce rang (cf. *RB*. 1926, p. 606-607), sans que nous puissions savoir jusqu'à quel point il approfondit la notion du Messie Seigneur.

Ἰησοῦ Χριστοῦ — Ἰησοῦς vient de יֵשׁוּעַ, forme récente (depuis la captivité) de יְהוֹשֻׁעַ « Iaho a sauvé »; nom porté par plusieurs hommes illustres dans l'histoire juive, notamment par Josué successeur de Moïse, et révélé par l'ange à Marie, lors de l'Annonciation (Lc. I, 31). — Χριστός (מָשִׁיחַ) désigne l'oint de Iahvé; cette épithète est souvent appliquée aux rois (I Sam. XII, 3, 5;

ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΙΑΚΩΒΟΥ

I [1]ΙΑΚΩΒΟΣ Θεοῦ καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν.

XVI, 6; XXIV, 6, 11; XXVI, 9, 11; Ps. XVIII, 51; XX, 7; Lam. IV, 20; etc), et désigne aussi l'élu de Dieu par excellence, le Messie (I Sam. II, 10; cf. DHORME, *Les livres de Samuel,* l. c.). De bonne heure, l'expression « Jésus-Christ » est usitée pour désigner le Sauveur; nous la retrouvons au début de l'Évangile de saint Marc (I, 1), dans I Thes. I, 1; II Thes. I, 1, 2; II, 1; Gal. I, 1. Saint Paul préfère généralement la formule « Christ Jésus » où le mot Christ garde son sens appellatif : le Messie Jésus (cf. LAGRANGE, *Épître aux Romains,* p. 2). Ici l'absence de l'article devant Χριστοῦ montre que Jacques n'insiste pas sur le caractère messianique de Jésus et emploie les mots Jésus-Christ comme un simple nom propre se composant de deux parties. On s'attendrait à ce que la mentalité juive de notre auteur et la nationalité de ses correspondants lui fassent mettre davantage en relief la messianité de Jésus, mais cette vérité était suffisamment connue. Il n'y a pas de raison pour admettre que les mots καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ soient une interpolation (cf. *Introd.,* p. LXXIX et s.). — δοῦλος, Jacques s'intitule serviteur ou esclave du Christ. Saint Paul fait usage plusieurs fois de cette épithète, mais quand il l'emploie pour lui-même, indépendamment d'un de ses disciples comme Phil. I, 1, il la fait toujours suivre d'une autre : δοῦλος... κλητὸς ἀπόστολος (Rom. I, 1), δοῦλος Θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ (Tite I, 1); saint Pierre se nomme ἀπόστολος (I Pet. I, 1) et δοῦλος καὶ ἀπόστολος (II Pet. I, 1); saint Jean s'appelle ὁ πρεσβύτερος (II Jo. I, 1); seuls Jacques et Jude se nomment simplement δοῦλος (Jude v. 1). C'est à tort que quelques critiques tirent argument de ce fait pour dire que ni l'un ni l'autre n'étaient au nombre des Apôtres. Dans les LXX, δοῦλος est la traduction de עֶבֶד (Ps. XXXIII (hébr. XXXIV), 23) et δουλεύω celle de עָבַד; le verbe עָבַד signifie aussi bien servir Dieu que lui rendre un culte (I Rois, IX, 6); l'Israélite pieux était considéré comme le serviteur ou l'esclave de Iahvé (II Sam. III, 18; I Rois, VIII, 53; Am. III, 7, etc.); d'ailleurs, en tant que membre du peuple élu, tout Hébreu était serviteur de Dieu (Deut. XXXII, 36). L'idée que ce religieux service met en relief n'est pas l'humilité de ceux qui l'accomplissent, mais le souverain domaine de celui qui en est l'objet. Dieu est le maître, tout lui appartient, son culte est un service car il est l'expression d'une appartenance. Il y a là une idée très profonde. Des LXX, le terme δοῦλος a passé dans le grec des Juifs et dans le N. T. au sens sémitique de עֶבֶד. Chez les Grecs, δοῦλος n'a pas une signification religieuse, il désigne l'esclave au sens social; il y avait bien les esclaves des dieux, mais c'étaient des hiérodules, domestiques ou parfois prostitués des deux sexes attachés au service des temples, comme de nos jours les bayadères de l'Inde (DICT. DAREMBERG et SAGLIO, *Hierodoli,* Paris, 1904). « Chez les Grecs, la différence entre un esclave et un homme libre était essentielle; on ne disait pas servir (δουλεύω) pour rendre un culte » (LAGRANGE, *Épître aux Romains,* p. 2). Jacques

[1] Jacques serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ, aux douze tribus qui sont dans la dispersion, joie.

est serviteur du Christ, comme il est serviteur de Dieu; il a les mêmes relations avec l'un et l'autre, les unissant dans la même foi parce qu'il les unit dans le même culte.

Les douze tribus de la *diaspora* désignent ici les chrétiens d'origine juive dispersés à travers le monde (cf. *Introd.*, p. LXXXIV et ss.); διασπορά signifie tantôt l'état de dispersion, tantôt l'acte; ici il s'agit de l'état, avec l'article, peut-être pour insister sur l'idée (sans article : I Pet. I, 1; Jér. XV, 7). Ce mot ne traduit pas spécialement un terme hébreu, il n'est jamais employé pour גּוֹלָה rendu généralement par ἀποικία dans le sens ordinaire d'exil (Jér. XXIX, (LXX, XXXVI) 1, 4, 22, 31; Esd. IV, 1), et quelquefois par παροίκια dans le sens analogue de séjour en pays étranger (Esd. VIII, 35).

Après la mention de l'expéditeur et des destinataires de l'Épître, vient la salutation. — λεγεί est sous-entendu. La même formule de salut se retrouve souvent chez les auteurs classiques, dans les papyrus (DZIATZKO, *Brief*, dans PAULY WISSOWA, *Real-Encyclopädie;* DEISSMANN, *Bibelst.* p. 209-216), dans les LXX sous le calame de Juifs hellénistes (I Mac. x, 25; XII, 6; II Mac. I, 1) et deux autres fois dans le N. T. (Act. XV, 23; XXIII, 26). Saint Paul use de toutes autres expressions où les mots « joie et paix » χάρις καὶ εἰρήνη, expriment le souhait habituel (Rom. I, 7; I Cor. I, 3; II Cor. I, 2; Gal. I, 3; etc.); de même saint Pierre (I Pet. I, 2; II Pet. I, 2). On a remarqué depuis longtemps que la formule du salut fait connaître la mentalité d'un peuple, l'idéal qu'il souhaite; l'arabe exposé à la razzia et aux aventures du désert souhaite la paix السلام عليك (cf. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab,* Paris, 1908, p. 279); l'hébreu dont les ancêtres étaient nomades la souhaite aussi : שָׁלוֹם (Gen. XLIII, 23; lettre de rabbi Gamaliel conservée dans la MISCHNA, *Jer. Sanh.* 18; documents araméens cités dans Esd. IV, 17; V, 7 et Dan. VI, 26). Le grec à qui la nature sourit souhaite la joie : *χαίρειν;* et le latin, pratique, souhaite la santé : *salve.* Les auteurs du N. T. qui désirent pour leurs correspondants la paix et la joie semblent donc avoir uni les coutumes grecque et orientale, comme déjà l'auteur de II Mac. I, 1. Ropes voit plutôt l'origine de cet usage dans les formules de bénédictions rapportées au livre des Nombres (VI, 24-26). Quoi qu'il en soit, Jac., à part les deux billets conservés dans les Actes (XV, 23; XXIII, 26), est le seul auteur biblique qui emploie la formule du salut classique chez les Grecs. C'est, sans doute, pour se conformer à la coutume orientale que la Peschitta traduit ici le mot de joie par celui de paix, χαίρειν par ܫܠܡ.

PREMIÈRE INSTRUCTION : USAGE ET BIENFAIT DE L'ÉPREUVE (I, 2-12).

Les fidèles devaient se demander pourquoi, après leur conversion à l'Évangile, Dieu les laissait souffrir comme auparavant, et peut-être même davan-

[2]Πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις, [3]γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν.

tage. Jac. comme plusieurs sages de l'A. T. répond au problème du mal, mais il y répond mieux que ceux-ci, car il a entendu la Bonne Nouvelle. On peut distinguer quatre subdivisions dans la péricope : il faut se réjouir dans les épreuves (2-4), demander la sagesse à Dieu pour les comprendre (5-8); application pratique (9-11) et récompense (12).

IL FAUT SE RÉJOUIR DANS LES ÉPREUVES (2-4).

2) πᾶσαν χαράν — πᾶς a plusieurs sens dans le grec biblique comme dans le grec classique; il pourrait être ici l'équivalent de « summus ». — χαράν allusion à la salutation de la lettre χαίρειν. L'auteur joue sur les mots dans toute cette péricope, ὑπομονήν, ὑπομονή (3, 4), τέλειον, τέλειοι (4), λειπόμενοι, λείπεται (4, 5); le procédé est sémitique, cf. *Introd.* p. XCIII.

La Peschitta traduit χαράν par ܚܕܘܐ et supprime le jeu de mots possible seulement en grec; ce qui est un solide argument contre un original sémitique. Souhaiter la joie aux personnes auxquelles on s'adresse est une forme de politesse; on la souhaite même à ceux qui sont dans la peine (Tobie v, 10 d'après le manuscrit א; EUR., *Hec.* 426). Mais ici il y a plus qu'un souhait de courtoisie, il y a toute une conception religieuse de la vie et de la souffrance. — ἡγήσασθε à l'aoriste car l'action est considérée indépendamment de la durée. — ἀδελφοί μου, Jac. use souvent de ce terme, tantôt comme ici avec μου (II, 1; 14; III, 1, 10, 12; V, 12, 19), tantôt seul (IV, 11; V, 7, 9, 10), tantôt avec l'épithète ἀγαπητοί (I, 16, 19; II, 5). Dans les autres Épîtres catholiques le mot « bien-aimés » est souvent employé seul (I Pet. II, 11; IV, 12; I Jo. II, 7; etc.). Alors que le sage de l'A. T. garde toujours la réserve d'un vieillard envers un jeune disciple, et que le Siracide appelle son lecteur τέκνον (Eccli. II, 1; cf. Prov. I, 8), l'apôtre qui exhorte se fait par charité l'égal et l'ami du fidèle.

Dans l'A. T., le Juif appelait frère (אָח) son concitoyen, juif comme lui (Lév. XXV, 46; Deut. XV, 3). Le prochain, au moins dans la mentalité juive sinon dans les textes, était ce frère fils du peuple hébreu (Lév. XIX, 18; cf. *infra*, II, 8) et non l'homme d'une race différente, ni à plus forte raison un ennemi comme dans la parabole du bon Samaritain (Lc. X, 30 et ss. — cf. *infra*, II, 8 ἀγαπήσεις). Cependant l'amour de l'étranger était commandé dans la Loi (Lév. XIX, 34; Deut. X, 19); Hillel qui sut pratiquer cette ordonnance, semble bien avoir été une exception (*Pirkê Aboth*, I, 13). Sous l'impulsion des prophètes, Israël avait appris qu'au temps messianique les nations ne feraient plus avec lui qu'une grande famille dont Iahvé serait le Père et le Maître; mais, malgré cette perspective grandiose, il ne sut pas sortir de son nationalisme étroit; le monde, pensait-il, devait se faire juif. Les docteurs qui étaient favorables au prosélytisme, obéissaient à cette préoccupation (cf. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 268 et ss.).

Dans le N. T., ἀδελφός est parfois employé au sens national hébreu (Mt. V, 47; Rom. IX, 3), surtout dans les discours que Pierre et Paul adressent

[2]Tenez toujours pour joie, mes frères, d'être en butte à des épreuves de toutes sortes, [3]sachant que la probation de votre

aux Juifs (Act. I, 16; II, 29; III, 17; XIII, 26, 38; etc.); peut-être faut-il voir dans cet usage un écho du style oratoire de la Synagogue (Act. XIII, 15). Mais plus souvent ἀδελφός est employé au sens spirituel où la nationalité n'a plus aucune part (Mt. XXIII, 8; Jo. XXI, 23; Apoc. I, 9; etc.). C'est ce que saint Paul exprime énergiquement : *Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre... tous, en effet, vous êtes un dans le Christ Jésus* (Gal. III, 28; cf. Rom. X, 12; I Cor. XII, 13). Dans le christianisme, la fraternité ne vient pas de la nationalité comme dans le judaïsme, mais de la foi, de la même vie dans le Christ. Les fidèles auxquels Jacques s'adresse sont doublement ses frères au point de vue de la nationalité et de la foi; ils forment un groupement nouveau.

Le monde païen a connu des fraternités religieuses, mais toujours restreintes à quelques individus qui s'associaient dans un culte (MOULTON MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament*, London, 1914 : ἀδελφός; DEISSMANN, *Bibelst.* p. 82). Ces fraternités se distinguent ainsi de celle du N. T., laquelle n'est point une confrérie mais l'ensemble de tous les fidèles, l'Israël spirituel. (Gal. III, 7, 9; VI, 16).

πειρασμοῖς, afflictions, épreuves (Lc, XXII, 28; Act. XX, 19), et parfois tentations (Mt. VI, 13; I Tim. VI, 9). Il s'agit ici d'afflictions qui viennent du dehors (περιπέσητε) par opposition aux tentations qui viennent du dedans (v. 13), expression semblable dans I Pet. I, 6. De quelles épreuves s'agit-il? L'auteur excite ses frères à la confiance en Dieu qui permet leurs tribulations, il leur montre les conséquences heureuses de l'épreuve vaillamment supportée pour la vie présente (v. 3, 4) et pour la vie future (v. 12). Cette exhortation est générale et vaut pour toutes sortes d'afflictions (ποικίλοις); peut-être s'agit-il de vexations que les chrétiens pauvres du Judaïsme enduraient de la part des riches (cf. II, 6).

περιπέσητε, ce verbe montre le caractère extérieur et peut-être inattendu de l'épreuve, il indique généralement une rencontre désagréable (Lc. X, 30); on se heurte à l'épreuve comme à un obstacle (II Mac. IV, 10). L'action (aor.) est considérée ici en dehors du temps, comme il convient aux conseils gnomiques.

ποικίλος signifie primitivement « peint de couleurs variées », employé déjà par Platon (*Rep.* 426 [a]), mais surtout à la période héllénistique, au sens figuré de « divers », comme ici. Le mot est en opposition à πᾶσαν, le fidèle doit toujours se réjouir dans les épreuves quelles qu'elles soient.

3) Jac. lui en donne aussitôt le motif : les épreuves concourent au perfectionnement moral.

La joie vient d'une connaissance qui éclaire l'individu sur les bienfaits de la souffrance. Le mot « δοκίμιον » ne se trouve usité que deux fois dans le N. T. ici et I Pet. I, 7. Est-ce un adjectif ou un substantif? L'adjectif δόκιμος, écrit parfois δοκίμιος dans les LXX (Ps. XI, 7) et dans les papyrus (DEISSMANN, *Neue Bibelst.*, p. 86 et ss.), désigne le résultat de l'épreuve entendue au sens de

[4] ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω, ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, ἐν μηδενὶ

probation « ce qui est éprouvé ». Le substantif signifie le moyen par lequel une chose est mise à l'épreuve et désigne donc le fait de la probation. Mais le fait de la probation ne permet pas de conclure, tandis que la foi qui a fait ses preuves peut être dite efficace; il s'agit donc de l'adjectif (avec *Deissmann*, contre *Mayor, Ropes*; la probation est considérée comme faite. — τῆς πίστεως omis par B^3, *ff*, *Heracl.*, sans doute regardé par ces manuscrits comme un emprunt à I Pet. I, 7. La foi dont il est parlé ici est la foi en Dieu commune aux Juifs et aux Chrétiens. La place que Jac. donne à cette vertu dont il fait la condition de la patience et de toute œuvre parfaite (v. 4), montre bien qu'il ne la déprécie pas (cf. *infra*, II, 14-26).

La probation de la foi vient des épreuves auxquelles les fidèles sont en butte. La souffrance, en effet, ne laisse pas les âmes indifférentes, elle les fait monter ou tomber. Si la foi est faible, elle doute de la bonté et de la fidélité de Dieu, elle se scandalise et parfois disparaît : il y en a qui croient pour un temps, et ils succombent à l'heure de la tentation (Lc, VIII, 13); si la foi est forte, elle pénètre le sens profond de la souffrance, et n'est point ébranlée. Comme le feu discerne les métaux, la souffrance discerne les âmes, et montre la qualité de leur foi. Jac. ne croit pas en péril la foi de ses correspondants, les épreuves en manifestent déjà la solidité; il part donc dans sa démonstration d'un fait : la bonne qualité de la foi, afin d'en montrer les conséquences.

La première, qui est immédiate, est la patience. — κατεργάζεται, dans le sens intensif donné par la préposition, usité plus loin à la forme simple (I, 20; II, 9), — au présent avec l'idée de durée dans l'action. — ὑπομονή dans le N. T. désigne surtout la vertu d'endurance que possède l'âme fidèle au milieu des afflictions (Mt. XXIV, 13; Lc. VIII, 15; XXI, 19; Rom. V, 4 etc.). Cette vertu célébrée dans l'A. T. (Eccli. II, 1-6; XLIV, 20), et la tradition juive (*Test. XII Patr.*, *Jos.* II, 7 : πολλὰ ἀγαθὰ δίδωσιν ἡ ὑπομονή; cf. *Jubilées*, XVII; XVIII), est souvent recommandée à la suite du Seigneur dans les écrits apostoliques (Rom. XII, 12, XV, 4; Col. I, 11; II Thes. III, 5; Hébr. X, 36; XII, 1; II Pet. I, 6). Saint Paul dans Rom. V, 3, 4, énonce d'un point de vue différent une pensée semblable à celle que Jac. exprime ici: ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν. « Dans Jacques les fidèles, au milieu des épreuves, doivent se réjouir, assurés que la bonne qualité de leur foi leur garantit la patience; dans Paul, la patience victorieuse de l'épreuve, est reconnue de bonne qualité » (LAGRANGE, *Épître aux Romains*, p. 102).

4) δὲ marque opposition. Le substantif ὑπομονή et l'adjectif τέλειος, répétés chacun deux fois, forment une gradation sémitique avec accrochement de mots (cf. *Introd.* p. XCIII). La même tournure qui coïncide avec un *climax* se retrouve dans Rom. V, 3, 4; X, 14; II Pet. I, 5, 6; cf. *Introd.* p. LXXVII). — ἐχέτω, Jac. ordonne; au présent avec l'idée de durée. La patience ne doit pas être une vertu passive, mais une vertu active, et produire une œuvre parfaite à laquelle rien ne manque. Le sens de perfection est ici celui de l'adjectif τέλειος; on lit de même dans Aristote : ἀρετὴ τελεία, une vertu parfaite (*Éth. Nic.* V, I, 15), dans Thucydide : ἱερὰ τέλεια sacrifices parfaits, selon le rite (V, XLVII, 8). Cette œuvre parfaite, fruit de la patience, est la conséquence

foi produit la patience. [4]Mais il faut que la patience possède une œuvre parfaite, afin que vous soyez parfaits et accomplis, n'étant

médiate de la solidité de la foi. Qu'entend Jac. par cette œuvre? D'après les mots qui suivent, on peut dire qu'il entend par elle l'ensemble des vertus qui rendent l'homme parfait. Comme fruit de la patience, saint Pierre indique la piété (II Pet. I, 6), saint Paul, la vertu éprouvée qui produit l'espérance (Rom. V, 4; cf. Hébr. X, 36). Jac. entend ces vertus et plusieurs autres, car grande est la fécondité de l'endurance qui demeure fidèle au milieu des afflictions.

ἵνα marque le but à poursuivre pour que l'endurance produise son plein effet. — τέλειοι, dans la langue courante, les hommes faits, parvenus à la force de l'âge. Cette maturité physique doit entraîner normalement une maturité intellectuelle et morale : aussi τέλειος qui désigne l'homme fait, désigne souvent l'homme parfait. Pythagore divisait ses disciples en νήπιοι et en τέλειοι (JACQUIER, *Les mystères païens et saint Paul,* dans DICT. APOL., t. III, c. 986); et le stoïcien appelait τέλειον l'homme qui ne manquait d'aucune vertu. C'est ce sens général de maturité intellectuelle et morale, telle qu'elle convient à des hommes faits, que nous retrouvons ici, comme dans beaucoup de passages de l'A. T. et du N. T. (Gen. VI, 9; Deut. XVIII, 13; Eccli. XLIV, 17; Mt. V, 48; XIX, 21; I Cor. XIV, 20; Éph. IV, 13; Col. I, 28; IV, 12, etc). La perfection que Jac. a en vue est relative, il dit lui-même plus loin : *en beaucoup de choses nous trébuchons tous* (III, 2). Il s'agit donc moins d'un état où le péché n'est plus commis, même dans les petites choses, que d'un effort constant vers cet état (ἵνα). Certains critiques ont prétendu à tort que dans les religions de Mystères le mot τέλειοι servait à désigner les initiés complètement instruits par opposition aux novices; ces initiés étaient appelés τετελεσμένοι, τελεσθείς, τελούμενοι, et surtout μύσται (cf. JACQUIER, article cité, c. 985-986).

ὁλόκληρος signifie « complet en toutes ses parties ». Il est plus souvent employé au sens physique que moral. Il se disait, par exemple, des victimes qui devaient être sans défaut; JOSÈPHE, *Ant. jud.*, III, XII, 2 : τὰ ἱερεῖα θύουσιν ὁλόκληρα καὶ κατὰ μηδὲν λελωβημένα. Cet adjectif vient bien à la suite du précédent et donne à la phrase une certaine ampleur. L'union de ces deux mots est fréquente, pour les mêmes motifs, chez les auteurs; on la retrouve dans Philon, Plutarque, Dion Chrysostome. — ἐν μηδενὶ λειπόμενοι fait parallélisme avec les mots précédents. λείπω, usité seulement par Jac. à la forme passive dans le N. T. (ici et I, 5; II, 15), signifie littéralement « être laissé en arrière », d'où le sens dérivé « être dépourvu, privé »; ce verbe au passif se construit soit avec le génitif de la personne ou de la chose dont on est privé, comme v. 5 et II, 15 (de même PINDARE, *Isth.*, II, 11 λ. κτεάνων καὶ φίλων, être privé de biens et d'amis), soit, surtout quand il s'agit de choses, avec une préposition suivie de l'accusatif ou du datif comme ici.

L'effet de l'affliction est donc de faire avancer l'homme dans la perfection. Plusieurs sages d'Israël avaient déjà mis en relief le caractère médicinal et éducatif de l'épreuve, Eliu dans ses discours (Job XXXVI, 1-16), le Siracide dans ses sentences (Eccli. II, 1-6); leur conclusion aboutissait à la résignation :

λειπόμενοι. [5]Εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας, αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος Θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος, καὶ δοθήσεται αὐτῷ. [6]αἰτείτω δὲ ἐν

il faut supporter l'épreuve puisqu'elle nous fait du bien. Jac. s'élève plus haut, il conclut à la joie, comme son Maître Jésus dans le Sermon sur la Montagne (Mt. v, 4, 10-12; Lc. vi, 20-23; cf. *Introd.* p. lxv). La perfection, en effet, n'atteint pas sa fin en ce monde, elle nous mérite la couronne de vie dont Jac. va bientôt nous parler (v. 12). De cette espérance vient la joyeuse assurance de ses paroles. Mais pour comprendre les fruits excellents de la tribulation et en goûter la joie, une sagesse surnaturelle est nécessaire. Si on ne l'a pas, il faut la demander à Dieu.

Demande de la sagesse (5-8).

Dieu donne la sagesse à qui la lui demande (5), il faut la demander avec foi (6-8).

5) λείπεται rappelle λειπόμενοι du v. précédent, comme déjà χαράν et χαίρειν (1, 2) τέλειοι et τέλειον (4). Cette sagesse n'est pas celle que les Grecs cherchaient, fruit de la science et de la philosophie, à laquelle saint Paul oppose la vraie sagesse, celle qui vient de Dieu (I Cor. i, 21 et ss.). Elle n'est pas non plus la sagesse d'ordre dogmatique que l'Apôtre des gentils prêche aux parfaits (I Cor. ii, 6) et qui selon saint Thomas « *sese extendit ad occulta mysteria divinorum* » (*IIa IIæ, q. 45, a. 5, ad Ium.*). Elle est une vertu de discernement qui permet à l'homme d'apprécier les choses et les événements à leur juste valeur, conformément à la loi divine; elle lui montre ainsi l'usage qu'il doit faire de la tribulation en vue de son perfectionnement. Elle appartient donc à l'ordre moral.

Beyschlag considère la sagesse dont parle Jac. comme un don de Dieu qui rend l'homme apte à toute œuvre bonne (cf. *infra,* III, 15-17); d'après lui ce don ne serait pas essentiellement différent de celui de l'Esprit-Saint (Lc. xi, 13). En effet la doctrine de la sagesse a été une ébauche de celle du Saint-Esprit dans quelques textes de l'A.T. Mais si l'exégète et le théologien peuvent faire avec raison ce rapprochement, rien n'indique que Jac. l'ait fait lui-même ici. Dans la place qu'il donne à la sagesse, il se tient beaucoup plus au niveau habituel de l'A.T. qu'à celui du N. Il reproduit l'enseignement moral des Livres Sapientiaux. Ces Livres s'accordent pour montrer dans la possession de la sagesse la source de tout bien et pour assigner une origine divine à cette vertu : πᾶσα σοφία παρὰ Κυρίου, dit le Siracide (Eccli, i, 1 cf. *id.* li, 13, 17; Sap. vii, 7; viii, 21; ix, 4; Prov. ii, 6). Comme Jac. et plus que lui, l'auteur du livre de Job insiste sur la nécessité de la sagesse pour comprendre la tribulation (xxviii, 12 et ss.).

αἰτείτω παρὰ τοῦ δ. Θ. πᾶσιν ἁπλῶς, l'ordre naturel des mots serait : παρὰ τοῦ πᾶσιν ἁπλῶς δ. Θ. ou bien avec la répétition de l'article : παρὰ τοῦ Θεοῦ, τοῦ π. ἁ. διδόντος. Les mots πᾶσιν ἁπλῶς sont rejetés à la fin de la proposition pour leur donner davantage de relief. Jac. ne nomme pas le Père, comme le font souvent les autres Apôtres, notamment saint Paul dans une circonstance analogue

dépourvus de rien. [5] Si quelqu'un d'entre vous est dépourvu de sagesse, qu'il la demande à Dieu qui donne à tous simplement et sans faire de reproche, et elle lui sera donnée. [6] Mais qu'il la

où il demande pour ses correspondants l'esprit de sagesse (Éph. I, 17), il parle de Dieu selon la foi commune des Juifs et des Chrétiens et demeure ici encore dans le langage de l'A.T. Dieu donne continuellement (sens de durée du participe présent) et à tous; même idée dans Philon : φιλόδωρος ὢν ὁ Θεὸς χαρίζεται τὰ ἀγαθὰ πᾶσι καὶ τοῖς μὴ τελείοις (*Leg. all.* I, 34; M. I, p. 50). Jacques se rappelle sans doute ici l'enseignement du Maître sur le Père céleste qui fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons (Mt. V, 45). La libéralité divine doit être pour le fidèle un motif de prier et surtout de demander la sagesse.

ἁπλῶς, *hapax* dans le N.T. Les critiques ne sont pas d'accord sur le sens de cet adverbe et l'interprètent de deux façons : 1° Chez les classiques ἁπλῶς signifie « simplement », et au sens figuré « tout bonnement », « franchement »; ainsi XÉN. *Mem.* I, III, 2; et IV, VII, 1. Mais il ne signifie jamais « généreusement ». Le sens serait alors « Dieu donne sans condition » — opinion préférée par *Mayor, Hort, Meinertz.* 2° Le substantif « ἁπλότης » qui signifie à la fois « simplicité » et « générosité », est usité dans le second sens quelquefois chez les classiques et souvent chez saint Paul (Rom. XII, 8 : ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι — cf. II Cor. VIII, 2; IX, 11, 13). On peut se demander si Jac. ne donnerait pas à l'adverbe le second sens du substantif; il faudrait dire alors : « Dieu donne généreusement »; ainsi a compris Vulg. « *affluenter* ». — opinion suivie par Ropes, qui renvoie à Hermas, *Mand.* II, 4 où ἁπλῶς aurait le même sens : πᾶσιν ὑστερουμένοις δίδου ἁπλῶς, μὴ διστάζων τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς, πᾶσιν δίδου. En fait ἁπλῶς peut se traduire dans ce texte aussi bien « sans condition » que « généreusement » — de même dans Hermas, *Mand.* II, 6, cité aussi par Ropes. La seconde opinion a contre elle d'entendre ἁπλῶς dans un sens qui est pour le moins très rare.

μὴ ὀνειδίζοντος — Reprocher un bienfait est en perdre le mérite, c'est même commettre une mauvaise action. Toute faveur reprochée, dit Plutarque, est importune et n'est plus une faveur (*Morale,* 64). L'Ecclésiastique recommande plusieurs fois à son disciple de ne pas reprocher après avoir donné : μετὰ τὸ δοῦναι μὴ ὀνείδιζε (XLI, 22; cf. XVIII, 15-18; XX, 14 et ss.). Dieu n'a pas les imperfections de la nature humaine, il reproche aux gens leurs défauts (cf. Mc. XVI, 14), mais jamais ses dons.

δοθήσεται — La prière est exaucée. L'exemple de Salomon vient tout de suite à l'esprit (I Rois III). La sagesse est un don divin; l'homme ne peut pas l'acquérir par ses propres forces. Jac. reprend presque mot pour mot l'enseignement de Jésus, et avec la même assurance : αἰτεῖτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν (Mt. VII, 7). Dans l'A. T. Dieu offre à tous le don de sagesse. Ce don est une libéralité de la part de Dieu, mais une démarche est nécessaire de la part de l'homme (Sap. VII, 7); voilà pourquoi Jac. invite le fidèle à prier Dieu.

6) Ce verset et les deux suivants expliquent comment il faut demander la sagesse. αἰτείτω δὲ marque une gradation, et fait ressortir à quelle condition la

πίστει, μηδὲν διακρινόμενος· ὁ γὰρ διακρινόμενος ἔοικεν κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ. [7] μὴ γὰρ οἰέσθω ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ὅτι λήψεταί τι παρὰ τοῦ Κυρίου, [8] ἀνὴρ δίψυχος, ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ.

prière sera exaucée. La foi dont il est ici question n'est pas différente de la foi croyance du v. 3, mais elle est envisagée à un point de vue spécial, en tant que fondement de l'espérance : elle est une foi confiance. Elle est la certitude que Dieu exauce la prière, car elle connaît la bonté et la fidélité de Dieu ; même sens dans Mt. VIII, 10 ; IX, 2 ; XV, 28 ; Mc. II, 5 ; V, 34, etc. ; cf. Act. XIV, 9. Jac. se fait l'écho de l'enseignement de Jésus (Mt. XVIII, 19, 20 ; XXI, 21, 22 ; Mc. XI, 22-24).

διακρινόμενος — Le verbe διακρινεῖν signifie séparer, au sens moral distinguer : μὴ διακρίνων τὸ σῶμα (I Cor. XI, 29), et par extension, décider, juger (I Cor. XI, 31), trancher une question même par la force, d'où le sens de quereller : τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος (Jude 9). Dans le N. T. il prend au moyen un sens nouveau que l'on n'a retrouvé jusqu'à présent que chez quelques auteurs ecclésiastiques des premiers siècles (CLEM., *Hom.*, II, 40 ; SOCRATE, *Hist. ecc.*, III, 9 ; *Protévang. de Jac.*, XI, 2), il désigne une division intérieure, et signifie alors hésiter, douter. Le doute peut être opposé à la foi : ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῆτε (Mt. XXI, 21 ; cf. Mc. XI, 23 ; Rom. IV, 20), il peut se présenter à propos d'un jugement de la conscience morale sur la licéité d'un acte : ὁ δὲ διακρινόμενος ἐὰν φάγῃ κατακέκριται (Rom. XIV, 23), ou bien encore d'une décision à prendre (Act. X, 20). Le portrait que Jac. trace de l'homme διακρινόμενος montre que cet homme a la foi puisqu'il croit pouvoir recevoir de Dieu ce qu'il lui demande (v. 7), mais qu'il est hésitant ; son âme placée entre Dieu et les choses du monde, ne se tourne pas tout entière vers Dieu pour chercher en lui son secours dans l'épreuve ; cette incertitude d'ordre pratique a son contre-coup dans le domaine de la foi qui n'est plus assez vive. L'homme prie, mais craint de ne pas être exaucé. — μηδὲν διακρινόμενος désigne donc l'homme qui prie Dieu de toute son âme sans connaître les hésitations nuisibles à la bonne qualité de la foi.

Jacques qui aime les images tirées de la nature illustre tout de suite par une comparaison l'importance d'une attitude ferme. — γάρ renforce l'idée qui vient d'être exprimée. — ἔοικεν ici et I, 23, parfait au sens du présent ; *hapax* dans la Bible, souvent employé par les auteurs classiques, surtout à la forme attique ἔοικα (cf. *Introd.*, p. CIII). — κλύδωνι peut s'entendre de l'agitation des flots, comme dans Lc. VIII, 24, ou du simple mouvement des vagues ; ce dernier sens paraît être ici mieux en situation (avec *Ropes* contre *Knowling*). On pourrait penser au lac de Tibériade ; les Evangiles le désignent souvent sous le nom de mer (Mt. XIII, 1 ; Mc. III, 7 ; Jo. XXI, 1) ; on sait que le vent qui s'engouffre dans le profond couloir qui s'étend de l'Hermon à la mer Morte y soulève parfois de terribles tempêtes ; par le temps calme les vagues scintillent au soleil et se balancent sur les rives. Mais dans l'A. T. le lac de Galilée n'est pas appelé mer, sauf peut-être dans Is. VIII, 23 ; conformément à l'ancienne coutume, Jac. doit penser ici à la mer Méditerranée. La comparaison est classique autant que biblique ; saint Paul : ἵνα μηκέτι ὦμεν νήπιοι, κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας (Éph. IV, 14), Virgile : *vario nequidquam fluctuat aestu*

demande avec foi, sans hésitation; celui qui hésite, en effet, est semblable au flot de la mer agité par le vent qui souffle. [7] Cet homme, en effet, ne doit pas s'imaginer qu'il recevra quelque chose du Seigneur, [8] lui dont l'âme est partagée, instable en toutes

(*Aen.* XII, 487), Horace (*Ep.* I, I, 99), Sénèque (*Ep.* LII, 1; XCV, 57); etc. Dans Isaïe, la mer agitée est l'image du méchant qui ne peut trouver de repos (LVII, 20).

ἀνεμιζόμενῳ, *hapax* dans le N. T. Ce verbe tout à fait rare ne se trouve que deux autres fois, à la place du classique ἀνεμοῦσθαι, dans un scoliaste de l'Odyssée XII, 336, et dans Jean Moschus; cf. *Mayor* p. 41. Au passif : être enflé, poussé par le vent. — ῥιπιζομένῳ, ce verbe vient de ῥιπίς, éventail ou soufflet pour attiser le feu; il est employé par les classiques dans le sens de ventiler le feu et aussi, en parlant du vent, dans le sens d'agiter; ici il n'ajoute aucune idée nouvelle au participe précédent; mais avec lui il forme un heureux parallélisme, entre les deux termes la pensée se balance comme le flot qui s'approche et s'éloigne du rivage. Toute l'image exprime très bien l'état de l'âme qui hésite, cette âme n'est jamais en repos.

7 et 8) Ces versets peuvent se traduire de deux façons suivant que l'on fait de ἄνθρωπος ἐκεῖνος ou de ἀνὴρ δίψυχος le sujet de λήψεται.

Hort allègue le sens habituel de ἐκεῖνος qui, par opposition à οὗτος, se rapporte non au sujet dont il vient d'être parlé, mais au sujet le plus éloigné; d'après lui, ἄνθρωπος ἐκεῖνος ne se rapporte donc pas à ὁ διακρινόμενος de 6b, mais à εἰ δέ τις du v. 5. Dès lors ἀνὴρ δίψυχος n'est plus en apposition avec ἄνθρωπος ἐκεῖνος, mais devient sujet de λήψεταί. Le sens est le suivant : « Que cet homme (qui demande la sagesse) ne s'imagine pas que l'homme à l'âme partagée, instable en toutes ses voies, reçoive quelque chose du Seigneur ». Le texte de WH. n'a pas de ponctuation devant ἀνήρ et suit cette lecture. On peut au contraire, avec la majorité des auteurs, considérer ἄνθρωπος ἐκεῖνος comme se rapportant à ὁ διακρινόμενος et comme le sujet de λήψεταί; ἀνὴρ δίψυχος est alors en apposition avec le sujet ἄνθρωπος. C'est ainsi que nous traduisons. La phrase interprétée de cette façon se comprend beaucoup mieux, et est plus énergique. Elle se développe aussi selon un rythme que l'on retrouve plusieurs fois chez Jac. : III, 2, δυνατός en apposition à ἀνήρ; cf. de même III, 6; IV, 12. ἐκεῖνος est employé ici au sens emphatique, comme dans Mc. VII, 20 : τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενον, ἐκεῖνο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον (cf. Mc. XIV, 21; Jo. I, 8; XII, 48; etc). Cet usage qui existe chez les classiques : ἐκεῖνος μέγας Θεός, « ce grand dieu » (*Iliade,* XXIV, 90; cf. ARISTOPH., *Acharn.,* 708), est peut-être ici un hébraïsme (האיש ההוא).

La *Vulgate Clem.* a compris le texte d'une troisième façon. Elle rapporte bien ἄνθρωπος ἐκεῖνος à ὁ διακρινόμενος, mais elle met un point devant ἀνήρ et fait du v. 8 une phrase indépendante : *Vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis.* Cette lecture appuyée par le minuscule 33 et la *Syr. heracl.* est suivie par quelques auteurs, notamment par Schegg; elle est encore moins acceptable que celle de Hort.

γάρ explique αἰτείτω δὲ ἐν πίστει pour la seconde fois et d'une manière plus directe que dans 6b. — οἰέσθω au présent, pour indiquer la durée; ce verbe

[9] Καυχάσθω δὲ [ὁ] ἀδελφός, ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ, [10] ὁ δὲ πλούσιος ἐν

9. [ο] *ante* αδελφος (H) *potius quam* ο (TSV).

---

ne se trouve dans le N. T. qu'ici et dans Jo. xxi, 15, Phil. i, 17. Il désigne la pensée du sujet sur une chose. Les évangélistes traduisent la même idée par le verbe δοκεῖν et souvent, comme ici, avec le sens d'un jugement faux : Mt. iii, 9; vi, 7; Mc. vi, 49; Lc. xii, 51. — ἐκεῖνος donne à la phrase un sens péjoratif, comme dans Mt. xxvi, 24 et parallèles. — Κυρίου désigne Dieu dont il a été parlé au v. 5. — ἀνήρ est mis ici après ἄνθρωπος pour éviter la répétition du même mot; avec un qualificatif, il est de style chez Jac. : i, 23; ii, 2; iii, 2.

δίψυχος ici et *infra* iv, 8, *hapax* dans la Bible. Ce terme formé par analogie avec δίγλωσσος (Eccli. v, 9), δίλογος (I Tim. iii, 8), διπρόσωπος (*Test. XII Patr. Aser 2*), est d'origine récente. On le retrouve dans Philon, Clément Romain, Origène, dans Hermas surtout (environ 40 fois). Le mot dépeint bien l'état psychologique de l'homme qui hésite; l'âme de celui-ci est partagée entre deux sentiments, deux pensées; dans la circonstance présente, elle espère être exaucée et, en même temps, elle craint de ne pas l'être. Les classiques rendent la même idée par une périphrase : δύο γάρ, ἔφη, σαφῶς ἔχω ψυχάς (Xén. *Cyr.* VI, i, 41).

On sait que les Hébreux et les Babyloniens avaient une pyschologie sommaire et rapportaient tout au cœur. Ils faisaient de cet organe mystérieux de la vie le siège des sentiments aussi bien que celui de l'intelligence et de la volonté (Cf. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien, RB.*, 1922, p. 489 et ss.). Aussi l'A. T. ne parle-t-il pas de l'homme à l'âme double mais de l'homme au cœur double, Ps. xii, 3, בְּלֵב וָלֵב יְדַבֵּרוּ; Eccli. i, 28, ἐν καρδίᾳ δισσῇ (cf. I Chron. xii, 33). A l'encontre de cette division intérieure, le Deutéronome recommande de chercher Dieu et de l'aimer de tout son cœur et de toute son âme (iv, 29; vi, 5) et Rabbi Tanchuma à propos de Deut. xxvi, 16, dit dans le Midrach qui porte son nom : *Voici que l'Écriture avertit les Israélites et leur dit « lorsque vous priez Dieu vous ne devez pas avoir deux cœurs, l'un tourné vers Dieu, l'autre, vers un objet différent »* (cf. *Strack-Billerbeck*, iii, p. 751). Il est remarquable que l'Épître de Jac. qui se rattache par tant d'idées à l'A. T., parle ici de l'âme à la manière des Grecs et non du cœur à la manière des Hébreux. Paul moins attaché aux choses juives que Jac. demeure cependant fidèle à la psychologie sémitique; cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, Paris, 1905, p. 68-69. Si l'on admet un rédacteur helléniste, on pourrait dire que le terme δίψυχος vient de lui.

Les philosophes païens comme les auteurs bibliques ont toujours reconnu dans la simplicité de l'âme une vertu : ἕνα σε δεῖ ἄνθρωπον ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν εἶναι (Épictète, *Ench.*, xxix, 7). Mais il a appartenu aux Juifs et aux chrétiens de mettre la simplicité de l'âme en rapport avec la prière et avec Dieu.

ἀκατάστατος est encore un *hapax* dans le N. T. Deux fois dans Jac., ici et

ses voies. [9]Que le frère se réjouisse, l'humble dans son élévation,

III, 8; une fois dans LXX, Is. LIV, 11. —En usage chez les classiques. Pour le substantif ἀκαταστασία cf. *infra*, III, 16. On peut considérer ἀκατάστατος soit comme une conséquence de δίψυχος, soit plutôt comme une apposition à ἄνθρωπος ἐκεῖνος, au même titre que ἀνὴρ δίψυχος. L'instabilité vient de la division de l'âme, ou bien va de pair avec elle.

ἐν πάσαις τ. ὁδοῖς αὐτοῦ est un hébraïsme : בכל דרכיו. L'expression équivaut à « toute sa conduite » (Ps. XCI, 11; CXLV, 17; Jér. XVI, 17; Act. XIV, 16). Alors que le début du verset décèle une influence grecque, la fin a une allure toute juive.

L'homme qui hésite se comporte dans la vie comme dans la foi; son âme partagée en sentiments contraires est ballottée par les événements comme la vague par les brises qui soufflent du large.

APPLICATION PRATIQUE (9-11).

La prière confiante obtient de Dieu la vraie sagesse qui permet de comprendre le sens de l'épreuve et d'y trouver des motifs de joie. Après cette exhortation, Jac. passe à une application pratique : l'humble doit se réjouir car sa condition modeste est élevée; le riche doit trouver dans sa propre fragilité un motif de glorifier le Seigneur.

9) Καυχάσθω au présent implique l'idée de durée; il s'agit de demeurer dans la joie. Ce verbe, employé dans l'A. T. dans le sens d'une joie qui exulte (Jér. IX, 23; Ps. XXXI (hébr. XXXII), 11), répète l'idée du v. 2, et comme πᾶσαν χαράν il est placé avec emphase en tête de la proposition. Chez les classiques, il se construit avec l'infinitif ou le participe, ou bien avec les prépositions ἐπί, εἰς, mais non pas avec ἐν comme il se rencontre ici, IV, 16, et souvent dans les LXX et le N. T. — ἀδελφός sans ὁ dans B. — ὁ ταπεινός est le frère humble, modeste par sa condition sociale, comme dans Lc. I, 52 (ὕψωσεν ταπεινούς), plutôt que le pauvre proprement dit. Dans cette acception ordinaire ταπεινός correspond à l'hébreu עָנִי ou עָנָו (Is. XI, 4; XIV, 32 etc.). Que si ταπεινός est pris au sens en quelque sorte physique, ὕψει est pris au sens moral. Quelle est cette élévation où se trouve l'humble? Il ne s'agit pas ici de la rétribution temporelle, d'un de ces brusques et providentiels changements de la fortune, comme celui que nous raconte la fin du livre de Job et après lequel aspire souvent le Psalmiste (Ps. III, V, VII, XVII, etc.); il ne s'agit pas non plus de la récompense surnaturelle dans le monde à venir, Jac. en parlera plus tard, v. 12. L'élévation dont il est ici question existe dans l'état actuel de l'humble; elle est une perfection morale, résultat de l'épreuve et de la possession de la sagesse. Jac. suppose que le frère réalise ce qu'il vient de dire. On peut rappeler Eccli XI, 1 : σοφία ταπεινοῦ ἀνύψωσεν κεφαλὴν αὐτοῦ καὶ ἐν μέσῳ μεγιστάνων καθίσει αὐτόν.

L'exaltation des humbles faisait partie de l'œuvre messianique (cf. Cantique d'Anne, I Sam. II, 7, 8; Ps. LXXII, 4, 12; Lc. I, 52). Chez les Grecs, Platon et Aristote considéraient comme réellement inférieure la condition des humbles; Épictète dit bien en parlant de Dieu (*Diss.* I, III, 1) : οὐδὲν ἀγεννὲς, οὐδὲ ταπεινὸν

τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ, ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται. [11] ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι καὶ ἐξήρανεν τὸν χόρτον, καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἀπώλετο· οὕτως καὶ ὁ πλούσιος ἐν ταῖς

ἐνθυμηθήσεται περὶ ἑαυτοῦ, mais il n'envisage pas l'exaltation des petits. Il était réservé au Judaïsme et surtout au Christianisme de relever les petites gens non seulement à leurs propres yeux, mais encore en fait.

10) Le rythme de la phrase, l'idée générale de la péricope sur les épreuves du juste, la présence de quelques chrétiens fortunés dans la primitive église de Jérusalem, invitent à voir dans le riche nommé ici un chrétien soumis à l'épreuve, donc à rapporter ὁ πλούσιος à ὁ ἀδελφός au même titre que ὁ ταπεινός (avec *Zahn*, *Spitta*, *Schegg*, *Mayor*, *Knowling*, *Ropes*, *Hort*, *Soden*; et en partie *Windisch*). Il y a une antithèse charmante : comme le pauvre se glorifie dans son élévation morale, le riche doit aussi se glorifier dans son abaissement. Mais de quel abaissement s'agit-il? Faut-il penser à une ruine causée par l'épreuve du v. 2 (*Ropes*), à un abaissement moral, à la pratique de l'humilité (Lc. xxii, 26; cf. xvi, 15; Mt. xviii, 4; Eccli. iii, 18)? Il n'y a pas à faire des suppositions, car Jac. explique lui-même ce qu'il entend par ταπεινώσει : le riche passe comme la fleur de l'herbe (10). Le riche doit donc se glorifier de ce qu'il y a de fragile et de chétif dans sa situation. Comme le pauvre, il a sujet de se réjouir dans le Seigneur. Jac. ne reprend pas ici un thème de « la littérature des pauvres » qui malmène le riche (contre *Dibelius*), mais il exprime une pensée très belle de spiritualité.

Quelques auteurs pensent que ὁ πλούσιος ne désigne pas un frère (*Bède*, *Beyschlag*, *B. Weiss*), car dans l'Épître il est toujours parlé du riche avec sévérité (ii, 5-7; v, 1-6). Jac. insiste sur le caractère fraternel de l'humble : ὁ ἀδελφός ὁ ταπεινός; vient ensuite une nouvelle phrase avec le verbe sous-entendu, on suppose généralement καυχάσθω. La proposition prend alors un sens ironique (*Bède*, *Beyschlag*, *B. Weiss*, *Dibelius*). Au sens matériel ταπεινώσει pourrait désigner une ruine à venir (παρελεύσεται, 10; μαρανθήσεται, 11), peut-être l'abaissement au jour du jugement (v, 1-6); le riche se réjouit de ses biens mais il les perdra, l'humiliation est considérée comme déjà présente. Au sens moral ταπεινώσει se rapporterait à l'infériorité actuelle du riche par rapport au pauvre; l'humble a la sagesse, la vertu, bientôt la récompense (12); le riche passe avec ses faux biens.

Mais l'ironie serait lourde et dure, surtout envers quelqu'un que rien ne condamne moralement, car il n'est pas dit ici que le riche soit coupable. Supposer αἰσχυνέσθω (*Oecumenius*), ταπεινούσθω (*Grotius*), ou simplement καυχᾶται après ὁ πλούσιος, n'est pas nécessaire, puisqu'on peut très bien expliquer le texte comme il est, en entendant le riche d'un chrétien et en conservant mieux le rythme de la phrase.

ὅτι introduit l'explication de ταπεινώσει, la phrase s'applique à tout riche, mais celui qui est chrétien doit savoir tirer profit de la vérité qu'elle exprime. ἄνθος χόρτου κ. τ. λ. est une citation d'Isaïe xl, 6 (hébr. צִיץ הַשָּׂדֶה *la fleur du champ*), d'après les LXX qui ont peut-être rendu שׂדה par χόρτος au sens de « enclos ». En tous cas Jac. entend χόρτος au sens d'herbe, lequel est plus courant.

[10] et le riche dans son humiliation, car il passera comme une fleur d'herbe. [11] Le soleil, en effet, s'est levé avec le vent brûlant et a séché l'herbe, et sa fleur est tombée, et la belle apparence de son aspect est perdue. Ainsi le riche se flétrira dans ses entreprises.

Même citation des LXX dans I Pet. i, 24. Cette manière de citer l'Écriture sans le dire était usitée par les Rabbins (cf. texte d'Ismaël fils de José dans Lagrange, *Le Messianisme*, p. 203). Isaïe envisage la fragilité de la vie humaine, l'homme passe comme la fleur des champs. Jac. applique spécialement au riche ce que le prophète dit de tout homme. La fleur d'herbe doit s'entendre de toute fleur qui pousse dans les champs sans désignation spéciale.

παρελεύσεται, ce verbe signifie passer devant, à côté, aussi enfreindre; Hésiode, *Théog.* 613 : παρ. Διὸς νόον, transgresser la volonté de Zeus; dans le N. T. passer dans le sens de finir, Mc. xiii, 31 ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται. Le riche passe comme la fleur, soit qu'il s'agisse de sa mort ou de la perte de ses biens (cf. v, 2).

En Palestine, dès la deuxième moitié de janvier, si la saison des pluies est venue en temps ordinaire, les champs se couvrent de gazon. Tout devient vert et pousse pour la plus grande joie des gens et des bêtes. Les campagnes brûlées par le soleil de l'été précédent deviennent un jardin. Jac. a dû souvent contempler la Galilée dans sa belle parure du printemps. Mais bientôt la chaleur grille tout. C'est en Orient surtout que la fleur des champs dure peu et que sa beauté est éphémère. La même image revient souvent dans l'Écriture : Job xiv, 2, xv, 33; Ps. xc, 5, 6; ciii, 15; Sap. ii, 8; Is. xxviii, 1; xl, 6-8; Mt. vi, 30. On la retrouve chez les classiques avec une leçon morale analogue : Pline, *H. N.*, xxi, 1, *Flores odoresque in diem gignit* (*natura*), *magna admonitione hominum, quae spectatissime floreant celerrime marcescere.*

11) Ce verset explique (γάρ) et développe l'idée contenue dans 10b. — ἀνέτειλεν aor. gnomique; l'action est considérée en dehors du temps (de même Is. xl, 7), comme il convient à une observation d'ordre général — même remarque pour les autres aor. du verset. — καύσων signifie tantôt chaleur (Gen. xxxi, 40 חֹרֶב; Mt. xx, 12), tantôt vent brûlant רוּחַ קָדִים (Jonas, iv, 8; cf. Osée, xii, 2; xiii, 15; Ez. xvii, 10). Ce dernier sens paraît être le meilleur, contrairement à *Vulg.* qui traduit : *cum ardore*. S'il s'agissait de la chaleur du soleil il y aurait sans doute αὐτοῦ après καύσωνι, par analogie avec ἄνθος αὐτοῦ, προσώπου αὐτοῦ, πορείαις αὐτοῦ. D'autre part, dans Isaïe xl, 6 que Jac. vient de citer, c'est le souffle de Iahvé (רוח יהוה) qui dessèche, c'est-à-dire, le vent considéré comme son messager. En Palestine le vent brûlant est celui du S. E. qui vient par le désert de Moab; quand il souffle au moment de la végétation, il dessèche et grille tout. Il est semblable au Khamâsîn qui vient du Soudan égyptien et souffle dans la vallée du Nil, ou au siroco italien dont Properce pouvait constater à Pœstum les malheureux effets (IV, v, 59) : *vidi ego odorati victura rosaria Paesti sub matutino cocta jacere noto.* — ἐκπίπτειν chez les classiques signifie tomber de, et par dérivé, s'écarter, sortir de ; dans les LXX, ce verbe

πορείαις αὐτοῦ μαρανθήσεται. [12] Μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.

12. *om[ittitur]* ο Κυριος *post* επηγγειλατο (TH) *et non add[itur]* (SV).

---

traduit l'hébreu נָבַל et prend alors le sens de se flétrir et tomber, en parlant des fleurs et des feuilles (Is. xl, 7, Ps. i, 3 ; xxxvii, 2); Jac. entend ἐξέπεσεν selon cette signification des LXX. Le soleil et le vent brûlant dessèchent l'herbe, alors la fleur se fane et se détache de la tige. —εὐπρέπεια, *hapax* dans N. T., se retrouve dans LXX. — προσώπου ici = פָּנִים, face, figure, aspect. Quelques heures suffisent pour que la fleur perde la belle apparence de son aspect.

οὕτως ramène en manière de conclusion l'idée exprimée dans 10^b. — πορείαις pourrait s'entendre au sens moral de « démarches », « conduite », comme quelquefois l'hébreu דֶּרֶךְ, mais le sens littéral est fort soutenu par iv, 13 ; on pense à des voyages, à des entreprises commerciales semblables à celles dont parle Horace (*Ep.* I, i, 41 et ss.). Ainsi a compris la Vulg. : *itineribus*. — μαρανθή-σεται, *hapax* dans N. T. Le riche reçoit une leçon utile et élevée, l'échec de ses entreprises lui sera profitable.

La fragilité de la richesse est un thème qui revient souvent dans la Bible (I Sam. ii, 5, 7; Job xxiv, 24; Ps. xlix ; Sap. v, 8, 9; Eccli. xi, 17 ; Mt. vi, 19; Lc. xii, 16-21), et dans la littérature classique (Hésiode, *O et j.* 5 ; Eur., *Troad.*, 610-611). Dans l'A. T. le juste qui souffre dans une situation modeste ou pauvre, se console bien des fois en pensant à la fragilité du riche, mais ce n'est pas à dire qu'il n'estime pas les biens de la terre. Le bonheur de Job, de Tobie, quand la fortune leur est rendue, devait être l'idéal de bien des humbles. L'Ecclésiastique exhorte le pauvre à la confiance en lui rappelant que Dieu peut enrichir promptement et d'un seul coup (xi, 19). Jac. s'élève au-dessus de ces consolations temporelles, auxquelles les Juifs se sont souvent arrêtés : la richesse est trop éphémère pour être un bien véritable, la tribulation est meilleure pour le pauvre et le riche, car elle est un moyen de perfectionnement et, il va le dire, le gage de la couronne de vie.

La récompense (12).

12) Jacques revient à l'idée du début (3) avec le même couple de mots, joie, tribulation, c'est l'*inclusio* de la strophique sémitique (cf. *Introd.*, p. xci). La perspective s'agrandit; il s'agit de se réjouir de la tribulation non à cause du progrès moral qu'elle opère, mais à cause de la récompense qu'elle mérite. Le progrès de la pensée et l'allure sémitique de la péricope disparaissent dans Windisch, Wordsworth-White, qui rattachent le v. 12 au paragraphe suivant.

Μακάριος ἀνήρ — codex A : ἄνθρωπος, sans doute correction pour donner à la

[12] **Heureux l'homme qui supporte l'épreuve, car, en étant sorti à son honneur, il recevra la couronne de vie que [Dieu] a promise à ceux qui l'aiment.**

phrase un sens plus général; mais ἀνήρ avec un adjectif est de style chez Jac. et a le même sens qu'ἄνθρωπος (cf. I, 8; III, 2). Ce macarisme, traduction de ...אַשְׁרֵי ה se lit souvent dans les Psaumes et les Livres sapientiaux : Ps. I, 1; XXXI (hébr. XXXII), 2; XXXIII (hébr. XXXIV), 9; Job V, 17; Eccli. XIV, 1, 20; etc. La construction normale serait : μακάριος ὁ ἄνθρωπος ὅς, comme LXX dans Ps. XCIII (hébr. XCIV), 12. L'hébraïsme : μακάριος ἀνήρ ou ἄνθρωπος ne se retrouve pas dans le N. T., excepté dans Rom. IV, 8 qui cite Ps. XXXII, 2; ailleurs les macarismes sont exprimés d'une manière différente : Mt. V, 3, 11; XVI, 17; Lc. I, 45; Jo. XX, 29; I Pet. III, 14; Apoc. I, 3. Jac. demeure donc ici tout à fait dans le style de l'A. T.

ὑπομένει fait image : « qui se trouve dessous, qui supporte l'épreuve »; πειρασμόν, même sens qu'au v. 2. — Hermas exprime la même pensée, peut-être d'après Jac., *Vis.* II, 2, 7 : μακάριοι ὑμεῖς ὅσοι ὑπομένετε τὴν θλῖψιν. — δόκιμος γενόμενος « devenu éprouvé » par le fait de la tribulation qu'il supporte. Pour δόκιμος cf. *supra* v. 3. — λήψεται fait antithèse avec παρελεύσεται, μαρανθήσεται relatifs au riche (10, 11).

στέφανον τῆς ζωῆς. Les anciens aimaient dans les fêtes et les festins à porter autour de la tête des guirlandes de feuilles ou de fleurs tressées en forme de couronne. La couronne était donc le signe de la joie. Faite en métal précieux et rehaussée parfois de pierreries, elle était aussi un emblème honorifique dont les rois, les grands personnages et les prêtres aimaient à se parer. Les deux superbes couronnes d'or et de pierreries de la princesse Knoumouit (XII[e] dyn.) comptent parmi les plus belles pièces d'orfèvrerie du musée du Caire. Certaines idoles portaient une couronne, telle celle de Milcom à Rabbath chez les Ammonites (II Sam. XII, 30. Cf. DHORME, *Les Livres de Samuel,* l. c.). De bijou, la couronne devint au temps de l'Empire Romain l'insigne de la royauté, comme auparavant le diadème. Symbole de la joie et de la dignité, la couronne était encore le symbole de la récompense et de la victoire; Démosthène reçoit d'Athènes une couronne d'or, et le vainqueur aux Jeux recevait comme prix une couronne. Ces différents symbolismes se retrouvent dans l'Écriture : la couronne est signe de la joie (Esther, XV, 13; Cant. III, 11; Sap. II, 8), de la dignité (Esther VIII, 15; Apoc. IV, 4), de la royauté (Mt. XXVII, 29 et parallèles, par moquerie), de la récompense et de la victoire (I Cor. IX, 25; II Tim. II, 5). Dans Jac. de quel symbolisme s'agit-il? L'article indique une attente définie, une doctrine bien connue. La même expression se retrouve dans Apoc. II, 10 : καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, cf. II Tim. IV, 8 : ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος; I Pet. V, 4 : τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον. Une *baraïtha* représente les élus avec une couronne sur la tête (LAGRANGE, *Le Messianisme*, p. 172). L'idée eschatologique de ces passages indique la notion de récompense; mais les autres significations ne sont pas exclues, la récompense sera aussi une joie et un honneur. Elle consistera dans la

[13]Μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ Θεοῦ πειράζομαι· ὁ γὰρ Θεὸς

réception de la vie. Il s'agit de la vie éternelle et bienheureuse; ce sens du mot ζωή est fondamental dans le bas Judaïsme (IV *Esdr.* VIII, 52; *Hénoch* LVIII, 3; *Ps. Sal.* XIII, 9); et dans le N. T. (Mc. IX, 43; Rom. II, 7; V, 17; I Tim. I, 16; surtout dans les écrits johanniques, où ce terme est caractéristique Jo. III, 15; X, 10, etc.; I Jo. II, 25).

Dibelius propose avec doute (*vielleicht*) une explication « *religionsgeschichtliche* »; il fait un rapprochement, à la suite de Bousset, entre la couronne de vie et la couronne que portaient les mystes (APULÉE, *Métamorphoses* XI, 24); mais nulle part il n'est dit que la couronne des mystes fût le symbole de la vie éternelle.

ἐπηγγείλατο, sous-entendu Θεός. Variantes suivant les manuscrits, ou les versions, C K L P *Syr. heracl.* : Κύριος, *Vulg. : Deus.* Dans ℵ A B le sujet n'est pas exprimé ; c'est sans doute la meilleure leçon dont on a voulu ensuite compléter la lecture. Nulle part dans la Bible on ne trouve écrite textuellement la promesse de la couronne de vie, sinon dans Apoc. II, 10. Zeller et Hilgenfeld admettent la dépendance de Jacques par rapport à Apoc. (*Ztsch. für Wiss. Theol.* 1863, p. 93 ss.). Mais l'Apoc. a été rédigée après l'Épître de saint Jacques (cf. *Introd.* p. LXXXVII et ALLO, *L'Apocalypse*, p. CCIII). Rien ne prouve non plus que Jean ait ici suivi Jac. Mayor verrait volontiers dans cette expression une allusion à une parole du Seigneur que les Évangiles n'auraient pas conservée, comme dans Act. XX, 35 (avec RESCH, *Agrapha*, Leipzig, 1906, p. 34 et s.; cf. I Jo. II, 25). D'ailleurs l'idée de la couronne de vie était déjà exprimée par Sap. V, 16 sous la forme plus ancienne du diadème : δίκαιοι... λήψονται τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς Κυρίου. Elle a donc pu pénétrer çà et là dans la catéchèse avec un terme nouveau.

τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν. Von Soden pense à une formule liturgique, ce n'est pas nécessaire car l'expression est tout à fait dans le style biblique (Ex. XX, 6; Deut. VII, 9; Rom. VIII, 28; II Tim. IV, 8, cf. *infra*, II, 5). Dieu récompense l'amour qu'on a pour lui. L'exaltation du fidèle se fait en deux étapes : la vertu et la couronne de vie. S'appliquer à la pratique de la perfection et aimer Dieu, est donc ce que l'homme a de mieux à faire sur la terre. Voilà qui est bien propre à consoler le frère qui souffre. La sécurité de la promesse divine contraste avec la fragilité de la richesse.

DEUXIÈME INSTRUCTION : ORIGINE DE LA TENTATION (I, 13-18).

Jacques veut mettre le fidèle en garde contre une excuse facile du péché et assurer ainsi son perfectionnement moral en vue de la couronne de vie. Il répond à une erreur sur l'origine de la tentation. Dieu ne tente pas (13); c'est le désir mauvais qui entraîne l'homme (14, 15). A l'opposé de l'erreur, Jac. établit que Dieu est l'auteur de tout bien (16-18).

[13]Que nul s'il est tenté ne dise : « C'est par Dieu que je suis tenté ». En effet Dieu est inaccessible aux tentations du mal, et ne

LA TENTATION NE VIENT PAS DE DIEU (13).

13) Alors que πειρασμός a le sens de tentation et d'épreuve, πειράζειν signifie seulement tenter, pousser au mal. Ce verbe rarement employé chez les classiques après Homère, est souvent usité dans les LXX et le N. T. (cf. Mt. IV, 1 et parallèles; Gal. VI, 1; I Thes. III, 5). Peut-être le double sens de πειρασμός a-t-il amené Jac. à parler tout de suite de la tentation. Il jouerait sur les mots πειρασμός et πειράζειν. Bède dit très bien : *Hactenus de tentationibus quas permittente Domino exterius probandi gratia perpetimur disputavit, nunc incipit agere de illis quas interius instigante diabolo vel etiam naturae nostrae fragilitate suadente toleramus.*

L'individu envisagé par Jac. dans la circonstance a sans doute déjà péché puisqu'il s'excuse.

La défense énoncée nous montre que certains fidèles faisaient retomber sur Dieu la cause de leur propre culpabilité (cf. I Cor. x, 13). L'Ecclésiastique avait déjà prémuni ses lecteurs contre la même erreur (XV, 11-20; cf. XXXIX, 33) et aussi l'auteur de Prov. XIX, 3. Philon rejette le dire des impies qui prétendent que Moïse a enseigné cette erreur : οὐ γάρ, ὡς ἔνιοι τῶν ἀσεβῶν, τὸν Θεὸν αἴτιον κακῶν φησὶ Μωϋσῆς, ἀλλὰ τὰς ἡμετέρας χεῖρας (*Quod det. potiori insid. soleat* 122; M. I, 214); Dieu, remarque-t-il ailleurs, ne peut faire que le bien : Θεὸς μόνων ἀγαθῶν αἴτιος, κακοῦ δὲ οὐδενός (*De decalogo* 176; M. II, 208). Mais les idées fausses sont tenaces, Hermas (*Sim.* VI, 3, 5), Clément (*Hom.* III, 55) reprennent l'enseignement de saint Jacques.

Le même conflit d'idées se retrouve chez les païens. Quelques-uns accusaient les dieux de les pousser au mal. Agamemnon s'excuse de son injustice à l'égard d'Achille : *Moi je ne suis pas coupable, mais Zeus et le sort, et l'Erinye qui habite les ténèbres* (*Iliade*, XIX, 86, 87); *Deus impulsor mihi fuit*, écrit Plaute (*Aul.* IV, 10, 7). Dans l'Odyssée (I, 32-34), Zeus se plaint d'une telle imputation faite aux immortels. Les philosophes d'ailleurs s'appliquaient à les défendre contre une accusation qui leur paraissait blasphématoire. Après Platon (*Rep.* II, 379; X, 617[e]), Marc Aurèle met en relief la sainteté de la divinité : οὐδεμίαν ἐν ἑαυτῷ αἰτίαν ἔχει τοῦ κακοποιεῖν· κακίαν γὰρ οὐκ ἔχει, οὐδέ τι κακῶς ποιεῖ (VI, 1); de même Plutarque (*Morale*, 1102).

Aucun motif n'oblige donc à penser ici avec Pfleiderer à une polémique contre les gnostiques (*Das Urchristentum*[2], II, p. 546). Jac. ne pense pas plus au Démiurge que le Siracide déjà cité. La doctrine qu'il combat est ancienne, et paraissait plausible chez les sémites qui ne laissaient guère de place aux causes secondes et attribuaient volontiers tout à la divinité. Ainsi font encore aujourd'hui les Arabes au pays de Moab. (cf. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 287 et ss.).

Jac. prouve aussitôt la défense qu'il vient de formuler. Il se place d'abord au point de vue de la sainteté de Dieu.

ἀπείραστος, *hapax* dans N. T., n'est pas usité dans LXX. Cet adjectif verbal

ἀπείραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα. [14] ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας, ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος· [15] εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν, ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον.

peut être, comme plusieurs autres, susceptible d'un double sens actif et passif. La Vulg. l'a interprété au sens actif et traduit : *intentator malorum*. De même les versions *sahid.*, *boh.*, *éthiop.* Cette acception possible a le tort de faire une tautologie avec la phrase suivante : πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα. De plus πειράζει δὲ semble faire opposition à ce qui est dit précédemment ; ce ne peut être alors qu'une opposition entre les sens actif et passif. Pour ces motifs les auteurs s'accordent aujourd'hui à interpréter ἀπείραστός dans le sens passif. κακῶν, génitif partitif, tenté de mal, tenté de faire le mal plutôt que tenté par le mal.

Dieu est saint, incapable de vouloir le mal, il ne saurait non plus pousser l'homme à le commettre. Dire que Dieu tente, c'est contredire ce que nous savons de lui.

Ce verset de saint Jacques soulève une double difficulté relative à quelques textes de la Bible.

1° Dieu n'est pas susceptible d'être tenté et dans l'A. T. les Hébreux tentent Iahvé (Ex. XVII, 2, 7 ; Nomb. XIV, 22 ; Deut. VI, 16 ; Is. VII, 12...). Il ne s'agit pas dans ces circonstances de tentation pour le mal, mais d'une liberté trop grande prise vis-à-vis de Dieu. Tenter Dieu, c'est ne pas se soumettre à sa providence, ne pas reconnaître son autorité, ne pas observer sa loi, c'est surtout essayer de le faire agir d'une certaine façon. Jac. ne nie pas qu'on puisse en venir là, mais il dit que même alors cela serait sans résultat. Tentation au sens de l'A. T. dans Mt. IV, 7 ; Act. V, 9 ; I Cor. X, 9. Nous-mêmes disons encore aujourd'hui qu'il ne faut pas tenter Dieu.

2° Dieu ne tente pas et cependant il est dit parfois que Dieu tente l'homme. Il s'agit souvent d'une épreuve à laquelle Dieu soumet l'homme afin que ses sentiments intimes soient découverts et qu'il progresse dans la vertu. Tel est le cas d'Abraham (Gen. XXII, 1 et ss.), des Hébreux au désert (Ex. XV, 25 ; Deut. VIII, 2 ; cf. XIII, 3). Le but n'est pas de pousser l'homme à faire le mal, mais au contraire de le faire progresser dans le bien. Augustin à propos de Jo. VI, 5, 6 : *est enim tentatio adducens peccatum qua Deus neminem tentat, et est tentatio probans fidem qua et Deus tentare dignatur* (*Sermo* LXXI, X ; P. L., XXXVIII, 453). Parfois Dieu laisse agir Satan qui pousse au mal ; Dieu n'est pas l'auteur de la tentation, il ne fait que la permettre à titre d'épreuve. C'est le cas de Job. L'endurcissement de Pharaon est plus difficile (Ex. IV, 21). Il marque en abrégé la conséquence naturelle de la loi divine en vertu de laquelle la conscience qui résiste à la lumière s'endurcit. A propos de l'endurcissement de Pharaon dans Rom. IX, 17, 18, et de la demande du *Pater* καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν (Mt. VI, 13 ; Lc. XI, 4), cf. LAGRANGE, *Épître aux Romains,* p. 233 et ss. ; et *Saint Luc,* p. 324. Il faut aussi tenir compte des anthropomorphismes qui expriment dans les textes anciens une théologie que la révélation a encore imparfaitement éclairée, ainsi II Sam. XXIV, 1 nomme Dieu où plus tard le Chroniqueur nomme Satan (I Chron. XXI, 1).

tente non plus personne. [14] Mais chacun est tenté par son propre désir, attiré et amorcé; [15] puis quand le désir a conçu, il enfante

LA TENTATION VIENT DU DÉSIR MAUVAIS (14, 15).

Jacques décrit le processus de la tentation. Après un argument métaphysique, il apporte un argument psychologique.

14) ἰδίας insiste sur l'origine naturelle de la tentation en tant qu'elle ne vient pas de Dieu. — ἐπιθυμία désigne aussi bien chez les classiques que dans le N. T. tout désir bon ou mauvais. Ce mot employé trois fois au sens favorable dans le N. T. (Lc. XXII, 15; Phil. I, 23; I Thes. II, 17), y reçoit plus souvent une acception péjorative (Mc. IV, 19; Jo. VIII, 44; Rom. I, 24; VI, 12; VII, 8). Ici il signifie désir mauvais, selon le sens que nous donnons souvent au mot passion; de même chez Philon : τὴν τῶν ἀδικημάτων πηγὴν ἐπιθυμίαν ἀφ' ἧς ῥέουσιν αἱ παρανομώταται πράξεις (*De decalogo* 173 ; M. II, p. 208), ou dans *Apocalypse de Moïse* 19 : ἐπιθυμία γὰρ ἐστιν κεφαλὴ πάσης ἁμαρτίας. Le désir mauvais qui est en nous est cause de la tentation, celle-ci ne vient donc pas de Dieu. Le point de vue psychologique auquel Jac. se place, l'omission du démon, le tentateur par excellence (Mt. IV, 1 et parallèles; I Thes. III, 5) et le père du péché dans la Bible (Sap. II, 24), font admettre à Ropes une influence grecque (*strongly influenced by Greek conceptions of human nature*, p. 156). Cette influence est possible, mais très hypothétique. Ben Sira parle lui aussi de la résistance qu'il faut opposer au mal, et de la passion qui entraîne, sans nommer le démon (VII, 1; IX, 1-9). Si Jac. ne parle pas ici du démon, c'est qu'il lui suffit, pour établir que la tentation ne vient pas de Dieu, de montrer dans le désir mauvais sa source la plus commune dont Satan sait d'ailleurs se servir. Le démon paraîtra plus loin (IV, 7).

ἐξελκόμενος, *hapax* dans le N. T. Il n'y a pas de raison d'entendre ce participe au moyen au lieu du passif qui est tout indiqué et de supposer d'après IV, 7, que le diable en est le sujet (contre *Spitta*). — δελεαζόμενος, ce verbe est usité trois fois dans le N. T., ici et II Pet. II, 14, 18. Il signifie : chercher à prendre avec un appât, une amorce; au sens figuré : chercher à séduire; Marc Aurèle (II, 12) : τὰ ἡδονῇ δελεάζοντα. On peut l'entendre parfois des artifices de a courtisane. Il arrive que ces deux verbes qui expriment une idée corrélative, sont employés ensemble à propos du chasseur ou du pêcheur qui attire avec un appât et fait sortir de sa retraite le gibier ou le poisson; ainsi Hérodote à propos de la chasse au crocodile (II, LXX). Ils font image dans la description de la tentation : le désir fait sortir l'homme de son état ou de sa voie et l'attire par l'appât qu'il lui montre. Jac. aime à accoler deux mots de même sorte pour donner plus de développement à la pensée et d'ampleur à la phrase (cf. I, 6, 8). Il semble préférable de mettre la virgule avant ἐξελκόμενος plutôt qu'après (contre *Knowling*); ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας doit se rapporter à πειράζεται au même titre que ἀπὸ Θεοῦ à πειράζομαι au v. 13.

15) εἶτα introduit ici l'effet de la tentation. Jac. change d'image; de la comparaison empruntée à la chasse ou à la pêche, il passe à une autre empruntée à la génération. Si l'auteur a pensé à la courtisane à propos de l'appât, il y aurait dans son esprit continuité entre les deux comparaisons.

[16] Μὴ πλανᾶσθε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. [17] πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν, καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων, παρ' ᾧ οὐκ ἔνι

συλλαβοῦσα τίκτει, même suite des mots dans les LXX (Gen. IV, 1, 17, etc.). Ces deux verbes se retrouvent employés comme ici au sens figuré dans Ps. VII, 15, en parlant du méchant : συνέλαβεν πόνον, καὶ ἔτεκε ἀδικίαν. La même image est fréquente chez les classiques (PLAT., *Rep.* 547[a]; ESCHYLE, *Agamm.* 764). — συλλαβοῦσα représente le consentement donné à la tentation.

Le désir est ici personnifié, il conçoit et enfante le péché. Celui-ci demeure à l'état générique et indéterminé. — ἀποτελεσθεῖσα, verbe usité seulement ici et Lc. XIII, 32 dans le N. T. Le préfixe ἀπό fréquent dans le grec de la κοινή parachève l'action qu'exprime la racine verbale. Il s'agit du péché complètement développé; après sa naissance, il grandit, et quand il a atteint son plein développement, il est capable de produire son fruit. — ἀποκύει ici et *infra* v. 18, *hapax* dans le N. T. Chez les classiques, la forme brève κυεῖν est intransitive dans le sens de porter dans son sein, et transitive dans le sens d'enfanter; avec le préfixe ἀπό le verbe a toujours le sens transitif. — θάνατον (cf. v, 20) désigne la mort éternelle dans la géhenne (III, 6), par opposition à la couronne de vie reçue au jour du jugement (I, 12), et peut-être aussi la mort physique, symbole de la mort spirituelle. La même pensée et la même acception de θάνατος se retrouvent dans Rom. VI, 23 : τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος (cf. VI, 21; VIII, 6; et Sap. I, 11-16; II, 24). L'Apocalypse distingue parfois explicitement les deux morts (II, 11; XX, 6, 14; XXI, 8). Belle pensée d'Augustin : *Si peccatum non times, time quo perducit peccatum. Dulce est peccatum sed amara est mors. Ipsa est infelicitas hominum : propter quod peccant, morientes hic dimittunt et ipsa peccata secum portant* (*Sermo* LVIII, VIII; *P. L.*, XXXVIII, 398).

Le processus et le résultat de la tentation acceptée sont à l'inverse du processus et du résultat des épreuves chrétiennement comprises. Les épreuves montrent la bonne qualité de la foi, la foi produit l'endurance, l'endurance, la perfection; et la perfection est récompensée par la couronne de vie. A l'inverse, le mauvais désir qui est cause de la tentation, enfante le péché, et le péché engendre la mort. Jac. qui a dit au fidèle de se réjouir dans l'épreuve, n'ajoute pas ici d'exhortation pour l'engager à résister au désir mauvais. Son but est dogmatique avant tout; devant le résultat de la tentation, la conclusion morale se dégage d'elle-même. Après avoir réfuté l'erreur, il va établir maintenant la vraie doctrine.

DIEU EST L'AUTEUR DE TOUT BIEN (16-18).

16) Μὴ πλανᾶσθε se rapporte à ce qui suit, comme dans saint Paul, I Cor. VI, 9; Gal. VI, 7; cf. Mt. XXII, 29. Début emphatique pour attirer l'attention sur ce qui va être dit. — ἀδελφοί μου ἀγαπητοί cf. v. 2.

17) πᾶσα ne signifie pas « entière », « grande » (contre *Beyschlag*), mais « chaque », « toute »; le premier sens se rencontre surtout avec les mots abstraits et les noms de qualité, mais rarement avec les noms d'actes

le péché et le péché consommé engendre la mort. [16] Ne vous [y] trompez pas, mes frères bien-aimés, [17] toute donation bonne, tout présent parfait est d'en haut, descendant d'auprès du Père des lumières, en qui il n'y a point de changement, ni d'ombre [à la

ou de choses. — δόσις, employé deux fois dans le N. T., ici et Phil. IV, 15, souvent dans Eccli. (I, 10; XI, 17, etc.), signifie l'action de donner ou le don. — δώρημα, « don », se trouve lui aussi employé deux fois dans le N. T., ici et Rom. V, 16 où il s'applique à la Rédemption. Ce mot est plutôt usité en poésie. On a cherché des nuances entre δόσις et δώρημα. Beyschlag voit dans le second mot un sens de générosité qui ne serait pas dans le premier. Depuis longtemps Heisen (*Novae hypotheses interpretandae Epistolae Jacobi*, Bremen, 1739, p. 541-592) a trouvé ce sens de δώρημα dans Philon. Aussi Mayor verrait-il volontiers un exemple de δόσις dans le don de la sagesse et de δώρημα dans le don de la couronne de vie. On dirait bien en effet qu'il y a une gradation, indiquée d'ailleurs par les adjectifs. — τέλειον ajoute l'idée de perfection, et fait parallélisme avec ἀγαθή comme δώρημα avec δόσις. De même que Jac. n'a pas spécifié le péché, il ne spécifie pas le don divin. Il se place à un point de vue général.

Les mots πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον font un hexamètre. Mayor, von Soden, voient volontiers ici la citation d'un poème hellénique comme dans Act. XVII, 28; Tite I, 12, mais demeuré inconnu. Ropes considère la chose comme vraisemblable; Spitta pense à une citation des Livres Sibyllins; Knowling, à un proverbe usité chez les Juifs. Beyschlag, au contraire, estime que la cadence est fortuite. C'est peut-être bien tout simplement le cas, d'autant que la pensée ne serait qu'amorcée et qu'on cite d'ordinaire un vers pour la sentence qu'il a bien frappée.

ἄνωθέν = ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, expression fréquente dans saint Jean (III, 13, 27, 31; VIII, 23), usitée aussi par les classiques : ESCHYLE, *Suppli.* 597. Cette origine des dons est cause de leur bonté et de leur perfection. On peut rapprocher de la pensée de Jac. celle de Rabbi Khanina ben Pazzi : *Il n'y a pas de chose mauvaise qui descende d'en haut* (*Strack-Billerbeck*, III, p. 752).

On hésite sur la ponctuation de la phrase. Quelques auteurs (*Mayor, Hort, Meinertz*) mettent une virgule après ἐστιν; alors καταβαῖνον vient en apposition avec ce qui précède : « tout don parfait est d'en haut, descendant d'auprès du Père des lumières ». La Vulg. a compris de même : « *desursum est, descendens a Patre luminum* ». Cette ponctuation a l'avantage de donner à la phrase un rythme plus harmonieux; et le don existant dans le ciel avant de descendre sur la terre est bien une idée juive. En faveur de cette ponctuation, qui nous paraît la plus probable, on peut citer III, 17 et Jo. VIII, 23. Cependant la majorité des commentateurs ne met pas de virgule après ἐστιν et lit : ἐστιν καταβαῖνον, comme la vieille latine : *desursum descendit* (cf. Jo. III, 31). Dans le grec hellénistique les formes périphrastiques sont fréquentes, ἐστιν καταβαῖνον équivaudrait à καταβαίνει, comme ἔσονται πίπτοντες Mc. XIII, 25 = πεσοῦνται Mt. XXIV, 29; (cf. Lc. I, 10; V, 16, 17, etc.).

παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα. [18]βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων.

18. αυτου *ante* κτισματων (THV) *et non* εαυτου (S).

La Peschitta appuie cette lecture. La tautologie ἄνωθέν... καταβαῖνον aurait été voulue pour insister sur l'origine céleste de tout présent parfait.

πατήρ a ici le sens de créateur. Dans Jo. VIII, 44 le diable est appelé « père du mensonge » pour dire qu'il en est l'auteur; dans un sens analogue, saint Paul appelle Dieu « père des miséricordes » (II Cor. I, 3), « père de la gloire » (Éph. I, 17). Philon emploie souvent l'expression « πατὴρ τῶν ὅλων », par rapport à Dieu, avec la signification de créateur de toutes choses.

Les lumières désignent les astres (Jér. IV, 23, cf. XXXI, 35; Ps. CXXXVI, 7; cf. Gen. I, 14-18; Eccli. XLIII, 1-9). L'Hébreu aimait à les comparer à une armée dont Iahvé était le chef; cf. V, 4. La nuit est très belle en Orient, et le spectacle grandiose qu'elle présente élève l'esprit vers son auteur et fait penser à sa puissance et à sa majesté. Aussi l'idée de Dieu créateur et maître des astres est fréquente dans la Bible. On la retrouve dans la littérature rabbinique; une bénédiction qui suit la prière du *Chema'* dit : « *Béni soit le Seigneur notre Dieu qui a formé les astres* ». Jac. demeure donc dans le style biblique. L'expression doit être entendue d'abord au sens propre, mais le sens allégorique n'est pas exclu, il est même insinué par antithèse avec ἀποσκίασμα; Dieu en qui il n'y a point d'ombre, est lumière et source de lumière (cf. Is. LX, 19; Ps. CXIX, 105; I Jo. I, 5). Jac. va parler de la divine parole de vérité (18).

ἔνι, dans le N. T. ici et I Cor. VI, 5; Gal. III, 28; Col. III, 11, toujours avec οὐκ, se retrouve chez les classiques (*Iliade*, VII, 221). Ce mot n'est pas la contraction de ἔνεστι, mais vient de la proposition ἐν et équivaut à un adverbe. Il est peut-être exagéré de dire avec Lightfoot (*Gal.* III, 28) que l'expression οὐκ ἔνι nie non seulement le fait mais encore la possibilité.

παραλλαγή, *hapax*, dans le N. T., signifie changement. Ce mot, comme παράλλαξις dont il dérive, est susceptible d'un sens astronomique. La mention des astres qui vient d'être faite favorise ici cette acception. Sans envisager d'une manière précise le cours des saisons (*Spitta*), ou un contraste entre le soleil qui change de position et la source éternelle de lumière qui ne change pas (*Mayor*), on peut admettre une allusion astronomique au sens large. L'idée est qu'il n'y a pas en Dieu de changement comme dans le monde sidéral (cf. Eccli. XXVII, 11).

τροπῆς ἀποσκίασμα, leçon de ℵ[c] A C K L P (*Vulg. : vicissitudinis obumbratio*), adoptée par l'ensemble des éditions critiques : WH., Tisch, Soden, Vogels. Ce texte est difficile, aussi les manuscrits et les versions présentent-ils des variantes. La principale est : ἡ τροπῆς ἀποσκιάσματος, représentée par ℵ* B et un fragment de papyrus du IV[e] siècle (*The Oxyrh. Papy. X* n° 1229); τροπῆς dépendrait de l'article ἡ, le sens serait : changement « provenant du mouvement de l'ombre ». Nous suivons la lecture des éditions critiques.

suite] d'un mouvement. [18] De sa propre volonté, il nous a engendrés par la parole de vérité pour que nous soyons comme les prémices de ses créatures.

τροπῆς, *hapax* dans le N. T., signifie littéralement tour. Ce mot a une double acception chez les classiques. La première est astronomique et désigne le solstice (ARSTT. *Hist. an.* V, VIII, 2; PLUT. *Morale,* 601), et l'évolution des astres à travers le zodiaque (PLAT. *Tim.* 39e; ARSTT. *Hist. an.* V, IX); de même dans les LXX, ce mot sert à exprimer le mouvement du soleil (Deut. XXXIII, 14) et des astres (Job, XXXVIII, 33; Sap. VII, 18). Dans un sens secondaire, aussi souvent usité, τροπή désigne tout changement, celui de la température comme celui des sentiments. L'acception de ce terme dépend ici du sens que l'on reconnaît au mot suivant.

ἀποσκίασμα, *hapax* dans la Bible, mot très rare que l'on n'a pas encore retrouvé dans un écrit antérieur à Jac. D'après sa racine ἀποσκιάζειν, il signifie : ombre projetée, l'obscurité produite par l'ombre. Les anciens commentateurs, comme Œcumenius, interprètent ce mot au sens figuré, et entendant τροπῆς au sens général de changement, ils traduisent : il n'y a pas d'ombre de changement. La Vieille Latine, traduisant mal le premier nom et lisant probablement le second au génitif, a compris de la même façon : *nec modicum obumbrationis.* Mais si la racine verbale σκιά qui signifie ombre, est entendue parfois au sens figuré de rien (XÉN. *Mem.* I, VI, 6, disputer contre quelqu'un pour une ombre περὶ σκιᾶς), les composés ἀποσκίασμα, ἀποσκιασμός ne se trouvent employés qu'au sens littéral, aussi les modernes préfèrent-ils généralement celui-ci. Mais alors que signifie τροπῆς ἀποσκίασμα? Mayor interprète τροπῆς au sens général de changement et traduit : *overshadowing of mutability* « ombre produite par le changement », c'est-à-dire qu'aucun changement ne peut jeter de l'ombre sur la source immuable de la lumière. Jacques voudrait dire : Dieu ne change pas de par sa propre nature (παραλλαγή) et est incapable d'être changé par une action extérieure (ἀποσκίασμα). Dans la même acception, on peut encore entendre τροπῆς comme un génitif qualificatif; le sens est alors : il n'y a pas en Dieu d'ombre changeante, c'est-à-dire, pas de changement. Ainsi a compris la version copte bohaïrique.

Mais on peut au contraire interpréter τροπῆς dans le sens astronomique qui est celui de tout le passage. Il s'agit alors de l'ombre produite par le mouvement des astres : nuit, éclipses. Cette interprétation a le grand avantage d'être simple et de conserver la même image. Dieu ne connaît pas l'ombre qu'amène le mouvement sidéral, sa lumière est toujours la même.

18) βουληθείς désigne le libre décret de la volonté divine. De ce décret dépendent l'élection des fidèles et leur naissance spirituelle. L'auteur se place au point de vue métaphysique, car il veut montrer la bonté de Dieu. Il n'entre pas dans son plan de parler ici des dispositions de l'homme et de sa liberté.

ἀπεκύησεν ἡμᾶς cf. v. 15. Il s'agit de la naissance surnaturelle des chrétiens et plus spécialement des Juifs chrétiens destinataires de l'Épître. L'image de la naissance se retrouve dans Deut. XXXII, 18, où il est parlé d'Israël que Dieu

[19]Ἴστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦ-

a formé et engendré; le sens est collectif. Les chrétiens sont le nouvel Israël; et les Apôtres à la suite du Maître ont repris dans un sens individuel et transposé dans l'ordre surnaturel l'image du Deutéronome. L'idée de naissance nouvelle, appliquée à l'entrée dans le Christianisme, se retrouve plusieurs fois dans le N. T. (I Pet. I, 3; surtout Jo. I, 13; III, 3-10; etc.). Saint Paul pousse l'image plus loin et parle des douleurs de l'enfantement (Gal. IV, 19). Il est intéressant de voir Jac. préluder ici, mais sans s'y arrêter, à l'enseignement très profond du IVe Évangile (cf. *Introd.* p. LXVIII). — ἀπεκύησεν fait antithèse avec le même verbe du v. 15. Le péché engendre la mort, Dieu engendre à une vie nouvelle.

Dans les religions de mystères, on avait aussi l'idée d'une naissance religieuse et mystique; Apulée, par exemple, décrit l'initiation de Lucius aux mystères d'Isis comme une mort volontaire suivie d'une nouvelle naissance. La communauté d'image ne doit pas donner le change ici (cf. LAGRANGE, *Saint Jean,* p. 83-86). Les mêmes mots désignent dans le N. T. et les Mystères païens des réalités bien différentes (cf. JACQUIER, *Les mystères païens et saint Paul*, DICT. APOL. t. III, c. 982 et ss.).

λόγῳ ἀληθείας — Dans le Psaume CXVIII (hébr. CXIX), 43, la parole de vérité est l'enseignement de la Loi; dans saint Paul, elle a le sens bien déterminé de doctrine de vérité et désigne la révélation chrétienne (Éph. I, 13; Col. I, 5; II Tim. II, 15). Jac., au contraire de saint Paul, ne met pas l'article devant ἀληθείας, et donne à l'expression un sens moins précis. Cependant c'est bien surtout à la révélation chrétienne qu'il pense, car cette parole de vérité, qui fera l'objet de l'instruction suivante (19-27), n'est pas autre chose que la loi de liberté du v. 25, dans laquelle nous croyons devoir reconnaître le christianisme, perfectionnement de la loi mosaïque.

La parole de vérité, synonyme de doctrine, suggère l'idée de l'action puissante de Dieu dans l'âme, car dans la Bible la parole de Dieu représente l'acte créateur (Gen. I, 3; Ps. XXXIII, 9), ou toute action divine efficace (Is. LV, 10, 11; Ps. CVII, 20). Jac. n'emploie pas ici le mot de justification, mais il en a l'idée. Ce ne sont donc pas seulement les œuvres qui assurent le salut.

Spitta interprète ce passage tout autrement. — ἀπεκύησεν ἡμᾶς se rapporte à la création du genre humain (de même *Hort*), λόγῳ ἀληθείας rappelle la parole créatrice de Gen. I, 3 et ss. Il est vrai, dans quelques textes poétiques, comme dans Ps. xc, 2, l'idée de génération exprime celle de création; mais ce n'est pas le cas ici, λόγος ἀληθείας désigne avant tout le message divin, celui qui sauve l'âme (21); il s'agit donc bien de la régénération chrétienne. — εἰς τό marque le but du décret divin.

ἀπαρχήν est suivi de τινα pour indiquer le sens figuré. — ἀπαρχή désigne, au sens propre, la première cueillette de la récolte offerte à Dieu en oblation. L'Israélite devait à Iahvé les prémices de la moisson, de la vendange, de l'huile, de la tonte des brebis, les premiers-nés du troupeau (Ex. XXII, 29,30; Deut. XVIII, 4). Tout cela appartenait à Iahvé et, moyennant cette offrande qui témoignait du souverain domaine de Dieu, le fidèle pouvait disposer du reste. Une

[19] Vous le savez, mes frères bien-aimés. Mais tout homme doit

idée analogue semble bien être supposée primitivement dans la circoncision (cf. LAGRANGE, *É.R.S.* p. 242 et ss.). L'offrande des prémices correspond tellement bien aux sentiments religieux de l'homme et à ses idées qu'on la retrouve dans presque toutes les religions. Les Grecs s'en acquittaient, THUC. III, LVIII, 4 : ὅσα τε ἡ γῆ ἡμῶν ἀνεδίδου ὡραῖα, πάντων ἀπαρχὰς ἐπιφέροντες. Les Bantous de l'Afrique offrent à leurs divinités les premiers fruits de la forêt. L'idée de prémices, appliquée à l'homme au sens figuré, désigne assez souvent un groupe d'hommes consacrés à Dieu avant les autres. Les Israélites ont été regardés par Iahvé comme des prémices (Jér. II, 3); les premiers chrétiens de Corinthe sont les prémices de l'Achaïe (I Cor. XVI, 15; cf. Rom. XVI, 5; Apoc. XIV, 4). Les Juifs chrétiens auxquels Jac. s'adresse ont été les premiers dans l'Église l'objet de l'appel de Dieu, ils sont donc comme les prémices de toutes les créatures. — κτίσμα est employé dans le sens actif de fondation, établissement, par les auteurs grecs, dans le sens passif de créature par les LXX (Sap. XIII, 5; Eccli. XXXVI, 20; cf. III *Mac.* V, 11) et le N. T. (ici et I Tim. IV, 4; Apoc. V, 13; VIII, 9).

Les fidèles sont donc mal venus de dire que Dieu les pousse au mal, lui, dont toute œuvre bonne découle, qui les a engendrés à la vie surnaturelle pour en faire des créatures de choix. La bonté de Dieu est trop manifeste à leur égard pour qu'ils entretiennent en eux une pareille pensée.

TROISIÈME INSTRUCTION : DEVOIRS A L'ÉGARD DE LA PAROLE DE VÉRITÉ. (I, 19-27).

Jacques vient de parler de la parole de vérité. Il va marquer les principaux devoirs de l'homme à son égard. Ces devoirs sont de deux sortes : il faut écouter la parole (19-21), il faut ensuite la mettre en pratique (22-25). Suivent deux applications, l'une relative à la discipline de la langue, l'autre, à la nature de la vraie religion (26-27).

IL FAUT ÉCOUTER LA PAROLE (19-21).

L'auteur développe son thème en pensant toujours à la parole de vérité. Il faut savoir écouter et se taire; il faut aussi savoir éviter la colère (19-20), car c'est avec douceur qu'il faut recevoir la parole de Dieu (21).

19) Ἴστε leçon de ℵ³ B A C, *Vulg. Boh.* — A ajoute δὲ et lit plus loin : καὶ ἔστω πᾶς — les manuscrits K L P (cf. *Pesch.*) ont Ὥστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, ἔστω πᾶς ἄνθρωπος « Voilà pourquoi, frères bien-aimés, tout homme... ». Ces variantes de A et de K L P sont des corrections faciles.

Ἴστε se retrouve 2 fois dans le N. T. en dehors d'ici : Éph. V, 5; Hébr. XII, 17. Jacques emploie l'indicatif, forme classique à la place de οἴδατε qui est usité plus souvent dans le grec hellénistique (cf. IV, 4); il constate que ses lecteurs savent ce qu'il vient de dire sur la bonté de Dieu à leur endroit. Il en prend note et passe à son exhortation. Ainsi a compris la Vulg. : *scitis.*

σαι, βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι, βραδὺς εἰς ὀργήν· [20] ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην Θεοῦ οὐκ ἐργάζεται. [21] διὸ ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περισσείαν κακίας ἐν πραΰτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν.

L'impératif serait dur, « Sachez-le », et semble exclu par les termes affectueux de « frères bien-aimés », surtout par l'opposition ἔστω δέ.

Les mots ἀδελφοί μου ἀγαπητοί indiquent le début d'une nouvelle péricope (I, 2; II, 1; III, 1).

πᾶς ἄνθρωπος = πάντες. — ταχύς, *hapax* dans le N. T. — βραδύς ici et Lc. XXIV, 25, au sens métaphorique. Jac. reprend ici une leçon que les Maîtres donnent souvent à leurs disciples dans les Livres Sapientiaux : γίνου ταχὺς ἐν ἀκροάσει σου, καὶ ἐν μακροθυμίᾳ φθέγγου ἀπόκρισιν (Eccli. V, 11; cf. XX, 5-8; Prov. I, 5-6; X, 19; XIII, 3; XXIX, 20). Rabbi Aquiba disait : « *Le silence est une haie pour la sagesse* » (*Strack-Billerbeck,* III, p. 753). L'expérience qu'avait acquise Ptaḥ-ḥotep, le vieux préfet du Pharaon Assa (V^e dyn.), lui faisait exprimer une réflexion analogue : *Que tes pensées soient abondantes, mais que ta bouche soit retenue, et tu raisonneras avec les grands* (VIREY, *Études sur le papyrus Prisse. Le livre de Kaqima et les leçons de Ptah-Hotep,* dans *Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes,* 70e fascicule, Paris, 1885, p. 104). Zénon trouvait dans l'anatomie un argument en faveur du même conseil : *Nous avons deux oreilles et une bouche afin que nous écoutions davantage et que nous parlions moins* (DIOG. LAER. VII, I, 23); cf. ARISTOPH. *Thesm.* 177-178.

ὀργήν désigne la colère, l'indignation au sens général, quel qu'en soit l'objet. Rien n'indique l'irritation contre Dieu, de celui qui se croit tenté par lui (contre *Spitta*). Le point de vue général auquel l'auteur se place exclut cette acception. Jac. nomme la colère, sans doute parce qu'elle porte à interrompre l'enseignement, trouble les idées et donne libre cours à des paroles désordonnées. Même association d'idées dans Lucien : ἐρομένῳ (τινί) πῶς ἄριστα ἄρξει, ἀόργητος, ἔφη, καὶ ὀλίγα μὲν λαλῶν, πολλὰ δὲ ἀκούων (*Demonactis vita* 51). En Égypte les moralistes recommandaient la douceur, Ptaḥ-ḥotep : *Si tu désires que ta conduite soit bonne et préservée de tout mal, garde-toi de tout accès d'humeur difficile ...quant à la vivacité d'un cœur ardent, tempère-la* (VIREY, *Études sur le papyrus Prisse...,* p. 63, 74). Être lent à la colère est un conseil que donnent souvent les Livres Sapientiaux (cf. *Introd.* p. XLIX et LIII), et les Philosophes (SEN. *De ira;* PLUT. *Cato Mi.* I : πρὸς ὀργὴν οὐ ταχύς). Plus loin, Jac. revient sur l'usage qu'il faut faire de la parole (I, 26; III, 1-12; IV, 11), et sur l'esprit de dispute (III, 14-16). Il lui suffit de donner une maxime de sagesse au début de son développement.

20) Ce verset est une incidente rattachée à ce qui précède par accrochement de mots. L'auteur qui a parlé de la colère, note aussitôt combien son résultat est déplorable.

Il ne semble pas que ἀνήρ soit écrit ici par opposition à γυνή; la colère serait alors considérée comme étant le fait de l'homme, la femme étant généralement plus douce; mais, comme ce n'est pas toujours le cas, ἀνήρ est plutôt écrit à la place d'ἄνθρωπος pour désigner un particulier.

être prompt à écouter, lent à parler, lent à la colère; [20] car la colère de l'homme n'opère pas la justice de Dieu. [21] Voilà pourquoi quittant toute souillure et tout reste de mal, recevez avec douceur la parole entée [en vous], capable de sauver vos âmes.

La colère est opposée à la douceur qui va être nommée (21). Il ne faut pas recevoir la parole avec colère, car la colère n'opère pas la justice de Dieu, c'est-à-dire ne réalise pas la justice proposée par Dieu, non sans doute la simple justice ancienne, mais la nouvelle, celle que Jésus a prêchée.

21) Du principe exprimé au v. 19, Jac. passe à la conséquence.

De bonnes dispositions sont nécessaires. Il faut d'abord écarter les obstacles. ἀποτίθημι est employé chez les classiques et dans la Bible à propos de vêtements que l'on quitte : ἀποτ. στολήν (Hérodote, IV, lxxviii, 4), ἀποτ. ἱμάτια (Act. vii, 58). De même que, dans l'Écriture, l'état du vêtement est le symbole de l'état de l'âme (Is. lxi, 10; Zach. iii, 4, 5; Mt. xxii, 11; Apoc. iii, 18), de même ἀποτίθημι y est employé au sens spirituel à propos de sentiments, de dispositions dont l'âme doit se dépouiller (Éph. iv, 25; Col. iii, 8; Hébr. xii, 1; I Pet. ii, 1). Dans saint Paul, ce verbe est souvent usité en opposition avec ἐνδύεσθαι (Rom. xiii, 12; Éph. iv, 22-24); ici avec δέχεσθαι, l'image est dérivée vers une autre métaphore.

ῥυπαρίαν, *hapax* dans la Bible, chez Plutarque au sens de saleté (*Morale*, 60, 142), ici, de souillure, de tout ce qui peut rendre l'âme malpropre. La métaphore se continue; ce sont généralement les vêtements salis que l'on quitte. Il semble bien que le terme se suffise à lui-même et ne doive pas se construire avec κακίας. — περισσείαν a le sens d'abondance dans les autres passages du N. T. (Rom. v, 17; II Cor. viii, 2; x, 15); la Vulgate le conserve ici : *abundantiam;* mais dans le contexte présent cette signification est difficilement acceptable, car ce n'est pas l'abondance du mal qui est condamnable, mais le mal lui-même. Aussi plusieurs auteurs entendent-ils περισσείαν dans le sens de débordement, excroissance; κακίας désignerait la malice, ainsi Mayor : *overflowing* (*ebullition*) *of malice*. On pourrait alors penser que Jac. met ses lecteurs en garde contre les dangers de la parole au moment de la colère; il s'agit en effet d'écarter un obstacle pour recevoir la parole avec douceur. D'autres auteurs, comme Zahn (*Einl.* p. 69), Meinertz, entendent περισσείαν dans le sens de « reste » par analogie avec les mots περισσός, περίσσευμα (lu ici dans A); la sauterelle dévorera πᾶν τὸ περισσὸν τῆς γῆς, τὸ καταλειφθέν (Ex. x, 5; cf. Mc. viii, 8). L'expression désignerait alors ce qui reste de mal dans le cœur des fidèles. Ceux-ci ont renoncé au péché, mais ils doivent encore se dépouiller des vestiges du mal qui continuent de subsister en eux. Dans un sens comme dans l'autre, il s'agit de préparer son cœur à recevoir la parole de Dieu.

πραΰτητι, classique πρᾳότητι, fait opposition à ὀργή (20). — ἔμφυτον, *hapax* dans le N. T., signifie généralement chez les classiques, inné, naturel, de même dans Sap. xii, 10. Ce ne peut pas être le sens ici, car il s'agit de la parole de Dieu qui est reçue. Cet adjectif vient de ἐμφύειν qui, au sens intransitif, signifie naître dans, tenir fortement à, être comme enraciné; mais « recevoir

[22] γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου, καὶ μὴ ἀκροαταὶ μόνον παραλογιζόμενοι ἑαυτούς. [23] ὅτι εἴ τις ἀκροατὴς λόγου ἐστὶν καὶ οὐ ποιητής, οὗτος ἔοικεν ἀνδρὶ κατα-

22. ακροαται μονον (H) *potius quam* μονον ακροαται (TSV).

---

une parole enracinée » est incohérent. Peut-être donnait-on au mot un sens qui ne découlait pas de sa véritable formation, par fausse étymologie. Vulg. traduit « *insitum* », Boh. « *greffée* », comme si ἔμφυτος dérivait de ἐμφυτεύειν. Le contexte favorise cette interprétation, nous traduisons donc « entée ». Iahvé avait dit qu'aux temps messianiques il écrirait sa loi dans les cœurs (Jér. XXXI, 33).

Recevoir la parole est une expression biblique (Jér. IX, 19 (20); Prov. II, 1; Lc. VIII, 13; Act. VIII, 14; XVII, 11; I Thes. I, 6; II, 13). Il ne s'agit pas en la circonstance de la recevoir pour la première fois, mais de la mieux comprendre, de lui mieux obéir. Il s'agit toujours de la même parole qu'au v. 18; Jac. va l'appeler bientôt νόμον τέλειον (25). Le terme de « parole » (ῥῆμα) est déjà employé au sens de commandement dans les LXX (Deut. XI, 18; XXX, 11-14).

ψυχή = נֶפֶשׁ chez les hébreux; sur la *néphech*, cf. DHORME, *L'emploi métaphorique*, *RB.*, 1920, p. 482; PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 313-315). Dans un sens analogue, l'Épître de Barnabé (XIX, 8) parle des μελετῶν εἰς τὸ σῶσαι ψυχὴν τῷ λόγῳ. Le salut est envisagé comme la conséquence de la parole reçue (cf. Jo. V, 24).

IL FAUT RÉALISER LA PAROLE (22-25).

Jac. énonce le principe (22) et à celui qui ne l'observe pas (23-24), il oppose celui qui l'observe (25).

22) δέ marque opposition. Jac. qui va bientôt aborder explicitement la grande question de la foi et des œuvres (II, 14-26), insiste déjà sur les conséquences de la croyance dans la conduite de la vie. — γίνεσθε est mis à la place de ἐστέ dans le N. T. (cf. III, 1; Mt. X, 16; XXIV, 44; I Cor. XIV, 20, etc.), peut-être ici avec l'idée de devenir de plus en plus ce qu'exprime l'attribut.

ποιηταί, mot aimé de l'auteur puisqu'on le retrouve quatre fois chez lui (ici et 23, 25; IV, 11), et une seule fois ailleurs dans le N. T. (Rom. II, 13). Dans ces textes, à part I, 25 où il s'agit d'œuvre, ποιητής n'est pas employé au sens classique de celui qui fait un discours, ou une loi, mais au sens spécial de celui qui observe ce que dit le discours ou la loi. Cette acception est un hébraïsme que l'on retrouve dans les LXX (I Mac. II, 67 : ποιητής τοῦ νόμου) et qui vient de עָשָׂה (Deut. XV, 5 לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה הַזֹּאת) — ἀκροαταί, seulement ici et *infra* 23, 25; Rom. II, 13. Ce mot rappelle la lecture de la Bible dans les synagogues (Act. XV, 21) et les assemblées chrétiennes. Cette lecture dans ses parties morales, avait pour but l'instruction des auditeurs en vue de la pratique des vertus. — παραλογιζόμενοι, ici et Col.

[22]Mais soyez exécuteurs de la parole et pas seulement auditeurs, vous trompant vous-mêmes. [23]Si quelqu'un est auditeur de la parole et pas exécuteur, il est semblable à un homme qui considère

II, 4, tromper par de faux raisonnements. — ἑαυτούς est régulièrement usité dans le N. T. à la place des pronoms réfléchis de la première et de la deuxième personne du pluriel, comme souvent d'ailleurs chez les classiques. On se trompe quand on croit qu'il suffit d'écouter, Jac. donnera bientôt un exemple de cette religion mal comprise (26).

Qu'il ne suffise pas d'écouter la parole mais qu'il faille la mettre en pratique est l'enseignement même du Sauveur (Mt. VII, 24, 26; Lc. VI, 47-49; VIII, 21; Jo. XIII, 17). Les Juifs avaient déjà entendu des recommandations analogues dans l'A. T. Ainsi dans Ézéchiel (XXXIII, 31, 32) Iahvé se plaint de son peuple qui s'assied devant le prophète pour écouter ses paroles et ne les met pas en pratique. Il est logique de mettre sa conduite en conformité avec l'enseignement que l'on reçoit et auquel on adhère. Mais cette logique demande un effort. Il ne faut donc pas s'étonner si les auteurs inspirés et les auteurs profanes font la même recommandation. Trois contemporains de Jacques parlent comme lui. D'abord saint Paul qui emploie presque les mêmes mots avec une opposition identique : οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ Θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται (Rom. II, 13), puis un rabbin, Siméon ben Gamaliel I, pour qui l'essentiel n'était pas la connaissance de la Loi, mais sa pratique (*Pirkê Aboth* I, 18; cf. JOSÈPHE, *Vita*, 38), enfin Sénèque : *sic ista ediscamus ut quae fuerint verba sint opera* (*Ep*. CVIII, 35).

L'erreur de conduite contre laquelle Jac. prémunit ses lecteurs, semble avoir été assez fréquente chez les Juifs. Ceux-ci n'étaient-ils pas fils d'Abraham et la connaissance qu'ils avaient de la Loi ne les élevait-elle pas au-dessus des autres hommes? Saint Paul leur reproche souvent de ne pas conformer leur vie à leurs principes (cf. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, à propos de II, 17-24).

23) Jac. explique d'une manière vivante le précepte qu'il vient d'énoncer. Il met d'abord en scène quelqu'un qui ne l'observe pas. — ὅτι introduit l'explication. — οὗτος désigne le sujet en question avec emphase. — ἔοικεν cf. v. 6. — κατανοεῖν signifie se mettre dans l'esprit et, au sens dérivé, à l'époque hellénistique, considérer avec les yeux, souvent d'une manière attentive. L'oubli dont il est parlé au v. suivant, montre que cette dernière nuance n'existe pas ici. — πρόσωπον cf. v. 11. L'aspect de sa nativité désigne la physionomie que chacun tient de sa naissance.

Tous ceux qui ont visité les musées d'antiques ont vu dans les vitrines des miroirs oxydés; ustensiles de toilette ou bibelots de luxe, ils ont appartenu à des dames égyptiennes, grecques ou romaines et gardent le secret de leurs élégances. Ils sont faits d'un disque d'argent ou d'alliage de cuivre et d'étain; ce disque poli est monté sur une poignée plus ou moins ouvragée. Un miroir de bronze fait partie de la dot d'une femme dans les papyrus araméens d'Éléphantine (*RB*., 1907, p. 264). Des comparaisons tirées du

νοοῦντι τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἐν ἐσόπτρῳ· [24] κατενόησεν γὰρ ἑαυτὸν καὶ ἀπελήλυθεν, καὶ εὐθέως ἐπελάθετο ὁποῖος ἦν. [25] ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας, οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς γενό-

miroir se retrouvent plusieurs fois dans l'Écriture (Ecli. xii, 11; Sap. vii, 26; I Cor. xiii, 12), et chez les auteurs profanes. Sénèque, comme saint Jacques, en tire une leçon morale : *Inventa sunt specula ut homo ipse se nosceret. Multa ex hoc consecuta, primo sui notitia, deinde et ad quaedam consilium. Formosus ut vitaret infamiam, deformis ut sciret redimendum esse virtutibus quidquid corpori deesset* (*Naturalium quaest.* I, xvii, 4). *Quibusdam, ut ait Sextius, iratis profuit adspexisse speculum; perturbavit illos tanta mutatio sui... et quantulum ex vera deformitate imago illà speculo repercussa reddebat? Animus si ostendi posset intuentes nos confunderet* (*De ira*, II, xxxvi, 1).

Comment celui qui écoute la parole et ne la met pas à exécution peut-il être semblable à celui qui se regarde dans un miroir? Jac. veut dire que la parole entendue nous montre ce qui doit être amendé dans notre vie, comme le miroir nous montre ce qu'il faut arranger dans notre toilette. Il use ici d'une sorte de *machal,* d'une comparaison qui pique l'attention. Les Sages de l'A. T. employaient volontiers ce genre littéraire que l'on retrouve dans l'Évangile (Mc. vii, 14-16). Jac., comme Jésus (Mc. vii, 17-23), va lui-même expliquer l'image dont il vient de se servir.

24) γάρ introduit l'explication. — κατενόησεν, ἐπελάθετο, aor. gnomiques comme ἀνέτειλεν (11). Pourquoi le parfait ἀπελήλυθεν entre deux aoristes à propos de la même action? L'auteur, ou le rédacteur, qui écrit si bien le grec, n'a pas laissé échapper un solécisme, mais il a voulu sans doute marquer l'achèvement de l'action. Celui qui s'est regardé dans le miroir s'en va et c'est fini, tellement bien fini qu'il ne se rappelle plus comment il était. — ὁποῖος forme classique de l'interrogation indirecte, rarement usitée dans le N. T. qui emploie de préférence ποῖος.

L'homme dont parle Jac. est supposé avoir un but en regardant le miroir, il veut sans doute arranger sa parure, mais il est distrait et s'en va sans corriger ce qu'il a pu constater de défectueux, son oubli est une inconséquence, une absurdité. De même est l'audition de la parole quand celle-ci n'est pas mise en pratique. Dans ce cas écouter ne sert de rien sinon à montrer l'inconséquence de celui qui écoute et ne fait pas ce qu'il est venu entendre.

25) Jac. qui a suffisamment caractérisé celui qui transgresse la loi, lui oppose maintenant celui qui l'observe. — ὁ δέ fait antithèse avec εἴ τις du v. 23. — παρακύπτειν, se pencher sur une chose avec l'idée de regarder, comme dans Jo. xx, 5, 11. Le mot fait ici image, et continue en quelque manière la comparaison du miroir; on se penche sur la loi comme sur un miroir afin de mieux observer. Dans les LXX, παρακύπτειν signifie regarder par la fenêtre (Gen. xxvi, 8; Prov. vii, 6; Cant. ii, 9), parce que la fenêtre est au-dessus de la chaussée; de même dans Papyrus Oxyr. (*Expositor, déc.* 1903). — νόμον τέλειον répond à ἔμφυτον λόγον du v. 21.

Que faut-il entendre par cette loi parfaite, la loi de liberté? L'absence de

dans un miroir l'aspect que lui a donné la nature; [24]en effet, il s'est regardé et il est parti et aussitôt il a oublié comment il était. [25]Mais celui qui se penche attentivement sur la loi parfaite, la loi de liberté et demeure [ainsi], qui ne se fait pas un auditeur oublieux mais un exécuteur d'œuvre, celui-ci sera heureux dans

l'article devant νόμον τέλειον pourrait à la rigueur indiquer que Jac. parle de la Loi par excellence, connue de tous, c'est-à-dire de la Loi juive, comme dans Rom. II, 12. Tous les livres de Sagesse retentissent de l'éloge de la Torah. Mais Jac. est chrétien, disciple de Jésus, et très probablement Apôtre (cf. *Introd.* p. XXX et ss.). Puisqu'il traite de la conduite de la vie, il est inadmissible qu'il ne parle pas de l'enseignement de son Maître. La loi parfaite est pour lui la loi chrétienne qui perfectionne la loi mosaïque, et forme un tout avec elle (cf. Mt. V, 17). De plus il écrit : νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας, c'est-à-dire la loi dont la caractéristique est la liberté. Pour un chrétien cette loi de liberté n'est-elle pas le christianisme? Il ne s'agit donc pas seulement de la loi qui sauvegarde ou exerce la vraie liberté, selon une idée commune aux moralistes, Sénèque : *Deo parere libertas est* (*De vita beata,* XV, 7; cf. CICÉRON : *Parad.* 34), Philon : ὅσοι δὲ μετὰ νόμου ζῶσιν, ἐλεύθεροι (*Quod omnis probus liber sit,* 45; M. II, p. 452), Rabbi Jehoshua ben Lévi : *Vous ne trouverez aucun homme libre si ce n'est celui qui s'occupe à apprendre la Torah* (*Pirkê Aboth*, VI, 2). Jac. qui regarde la loi du Christ comme un perfectionnement de la loi ancienne, semble bien envisager ce perfectionnement comme une liberté. Il se rencontrerait donc avec saint Paul qui faisait de la liberté une prérogative de la loi nouvelle (Rom. VIII, 2; Gal. IV, 21-31) et avec saint Pierre (Act. XV, 10). Mais il pousse moins loin que Pierre et surtout que Paul le principe de liberté, et se dégage moins du judaïsme; il ne fait pas une distinction aussi nette que l'Apôtre des Gentils entre l'A. T. et le message de Jésus (cf. *Introd.* p. XXXIV-XXXV; LXXXI-LXXXII).

παραμείνας : demeurant (cf. I Cor. XVI, 6, παρ. πρὸς ὑμᾶς); ici au sens figuré. — Demeurer dans la loi est une expression biblique pour dire qu'on la conserve fidèlement afin d'y conformer sa vie : ἐπικατάρατος πᾶς ἄνθρωπος ὃς οὐκ ἐμμένει ἐν πᾶσιν τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου ποιῆσαι αὐτούς (Deut. XXVII, 26; cf. Jo. VIII, 31). παραμείνας ajoute à παρακύψας l'idée de durée et est opposé à ἀπελήλυθεν. — ἐπιλησμονῆς, génitif de qualité, auditeur d'oubli pour auditeur oublieux; cette tournure donne plus de relief à la pensée; elle est sans doute un hébraïsme, cf. *Introd.* p. XCVII. Le mot ἐπιλησμονή usité par Eccli. XI, 27, est un *hapax* dans le N. T. On ne le retrouve pas dans la littérature grecque, sauf peut-être dans un passage douteux de Cratinos (MEINEKE, *Frag. Com. Gr.*, II, p. 223). — γενόμενος au sens de devenir et non d'être. — ποιητὴς ἔργου = ποιηταὶ λόγου (22), et ποιητὴς νόμου (IV, 11), avec insistance sur l'idée de réalisation. — οὗτος emphatique comme v. 23. — μακάριος cf. v. 12; pensée analogue dans Lc. XI, 28; Jo. XIII, 17. — ποίησις *hapax* dans le N. T.; deux fois dans les LXX (Eccli. XIX, 20 (18); LI, 19), la première pour désigner comme ici l'accomplissement de la loi (αὐτοῦ = νόμου); hébraïsme comme ποιηταὶ λόγου (22).

μενος ἀλλὰ ποιητὴς ἔργου, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται. [26] Εἴ τις δοκεῖ θρησκὸς εἶναι, μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν ἑαυτοῦ ἀλλὰ ἀπατῶν καρδίαν ἑαυτοῦ, τούτου μάταιος ἡ θρησκεία. [27] θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος

26. εαυτου *post* γλωσσαν *et* καρδιαν (H) *potius quam* αυτου (TSV).

L'A. T. a mis souvent en relief le bonheur du fidèle qui accomplit la loi. L'homme qui met son plaisir dans la loi de Iahvé n'est-il pas semblable à un arbre planté près d'un cours d'eau, qui donne son fruit en son temps et dont le feuillage ne se flétrit pas (Ps. I, 1-3)? Ben Sira qui a composé son ouvrage pour que ses lecteurs progressent de plus en plus dans une vie conforme à la Loi (Prologue dans les LXX), a soin de dire pour les encourager, combien ils seront heureux s'ils suivent ses enseignements (L, 28). Mais le bonheur entrevu par Ben Sira et le plus souvent aussi par les Psalmistes, ne dépasse pas la rétribution temporelle. Jac., nous l'avons vu, s'élève bien plus haut. Le bonheur qu'il envisage est beaucoup moins la récompense que Dieu peut accorder en ce monde (les épreuves sont au contraire un bienfait), que la couronne de vie promise à ceux qui aiment Dieu. En attendant, il y a la joie de la conscience. Le fidèle régénéré est mieux à même de la goûter que Lucilius à qui Sénèque écrivait une pensée analogue, mais dans un tout autre esprit : *Non est beatus qui scit illa, sed qui facit* (*Ep.* LXXV, 7).

Application pratique (26-27).

On peut se faire facilement illusion et se croire en règle avec Dieu alors qu'on ne l'est pas, soit qu'il s'agisse de celui qui écoute la parole divine et ne la réalise pas, soit qu'il s'agisse de celui qui croit la réaliser, mais néglige l'essentiel pour s'arrêter à l'accessoire. Dans les deux cas, la parole de Dieu n'est pas exécutée. Jac. veut mettre ses lecteurs en garde contre une pareille illusion, et attire leur attention sur deux points : l'indiscipline de la langue (26), et la nature de la vraie religion (27). Il fait une application de la thèse énoncée au v. 22.

26) δοκεῖ, employé au sens impersonnel de penser, estimer, se construit soit avec ὅτι et l'indicatif (IV, 5; Mt. VI, 7; XXVI, 53), soit avec l'infinitif comme ici (Mc. X, 42). — θρησκός, accentué parfois θρῆσκος est un *hapax* dans la Bible. On ne le trouve pas usité avant Jac. dans les textes connus jusqu'à ce jour. Le substantif θρησκεία qu'on lit ici et au v. suivant, peut servir à déterminer le sens de l'adjectif. Il désigne généralement la religion considérée au point de vue liturgique, soit qu'il s'agisse du culte et des cérémonies idolâtriques (Sap. XIV, 18, 27; cf. 16; XI, 15; Hérodote, II, XVIII, 2; XXXVII, 4), d'un culte superstitieux (Col. II, 18), soit qu'il s'agisse d'honneurs rendus au vrai Dieu (Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XIII, 3). Mais cette acception n'est pas ici conforme au contexte. Il ne s'agit pas seulement de cérémonies à faire, mais surtout de vertus à pratiquer. θρησκεία doit donc s'entendre au sens général de religion avec tous les devoirs que celle-ci implique; de même dans Act. XXVI, 5.

l'accomplissement de la loi. [26] Si quelqu'un pense être religieux et ne met pas un frein à sa langue, mais trompe son cœur, sa religion est vaine. [27] La religion pure et sans tache devant Dieu et

L'homme θρησκός serait donc celui qui est religieux, non seulement parce qu'il participe à des rites, mais parce qu'il réalise dans sa vie ce que Dieu lui demande. Jac. a peut-être choisi exprès ce terme pour réagir contre une acception extérieure de la religion, acception que l'usage ordinaire de ce terme semblait favoriser.

χαλιναγωγῶν, conduire avec un frein, ici et III, 2; *hapax* dans la Bible; comme θρησκός, ce mot est inconnu dans la littérature antérieure à l'ère chrétienne; il se retrouve chez Philon, Lucien, Polycarpe, Hermas; ces deux derniers auteurs le tiennent peut-être de saint Jacques. La métaphore du frein appliqué à la langue est biblique (Ps. XXXIX, 2; CXLI, 3); elle rappelle ici βραδὺς εἰς τὸ λαλῆσαι du v. 19.

ἀλλὰ ἀπατῶν καρδίαν ἑαυτοῦ s'oppose mot à mot à μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν ἑαυτοῦ avec une cadence rythmée. L'erreur consiste à ne pas refréner sa langue. Si Jac. insiste c'est peut-être parce que des gens pieux ne se font pas scrupule de parler mal du prochain, ou causent à tort et à travers des choses divines. Le verbe ἀπατεῖν est usité 3 fois dans le N. T., ici et Éph. V, 6; I Tim. II, 14. — ἀπατῶν καρδίαν = παραλογιζόμενοι ἑαυτούς du v. 22. Nous retrouvons ici, avec le cœur, la psychologie hébraïque, à l'encontre du v. 8 où il s'agissait de l'âme (δίψυχος), selon la conception grecque. Le cœur לֵב est considéré comme le siège de la connaissance et de la pensée. Quand Job dit : « *J'ai un cœur comme vous* » (XII, 3) il veut dire qu'il est aussi intelligent que ses amis (DHORME, *L'emploi métaphorique*, *RB.*, 1922, p. 502-503; cf. pour le même sens sémitique : Mt. XXIV, 48; Mc. VI, 52; Jo. XII, 40; Act. VIII, 22). — τούτου emphatique. — μάταιος se dit surtout du culte des idoles dans l'A. T. (Jér. II, 6; VIII, 19; X, 3), de même dans Act. XIV, 15.

Le fidèle dont il est question se croit en règle avec Dieu. Il se fait bien illusion. Sa religion peut être bonne, mais elle est rendue vaine par l'indiscipline de la langue; car la langue nous fait pécher de bien des manières (III, 2b-12). Pour être pieux, il faut savoir se réformer sur ce point; belle pensée d'Amen-em-opé : *bonum est cordi Dei, cunctari antequam loquaris* (trad. MALLON, *Biblica*, 1927, p. 20).

27) L'application devient plus générale, et surtout plus positive. Il ne s'agit pas d'un défaut à combattre, mais de la nature de la vraie religion.

θρησκεία, toujours même transition sémitique par accrochement de mots. — καθαρὰ καὶ ἀμίαντος, forme positive et négative de la même idée; ces deux adjectifs se retrouvent ensemble chez les auteurs, Hermas (*Sim.* V, 7, 1), Philon (*Leg. all.*, I, 50; M. I, p. 53), Plutarque (*Périclès*, XXXIX, 2). — παρά, devant, au sens sémitique de « au jugement de », comme בְּעֵינֵי.

Dans l'Évangile, Dieu est appelé Dieu ou Père par Notre-Seigneur, mais non Dieu et Père en même temps. L'expression Dieu et Père est un usage des premiers chrétiens (I Cor. XV, 24; Éph. V, 20; cf. *infra* III, 9) dont on peut retrouver l'origine dans quelques textes de l'A. T. : Κύριε ὁ Θεὸς Ἰσραήλ,

παρὰ τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ αὕτη ἐστίν, ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου.

27. τῳ *ante* Θεῳ (**HSV**) *et non om.* (**T**).

ὁ πατὴρ ἡμῶν, I Par. XXIX, 10; cf. Is. LXIII, 16; Eccli. XXIII, 1, 4; Sap. II, 16. La paternité de Dieu n'est pas envisagée dans ce passage par rapport au Christ, mais par rapport à nous. Il n'y a donc pas ici d'allusion au dogme trinitaire. Dieu est notre Père. L'A. T. a connu la paternité divine (cf. LAGRANGE, *RB.*, 1908, p. 481 et ss.), mais le Verbe incarné devait en révéler le sens profond.

αὕτη ἐστίν pour τοῦτο ἐστίν par attraction du pronom avec θρησκεία. La même tournure se retrouve chez les classiques (XÉN., *Oecon.*, VIII, 2). — ἐπισκέπτεσθαι au sens de visiter en vue de rendre service et de soulager, ou de porter secours, comme Eccli. VII, 35; Mt. XXV, 36, 43, ou SOPH., *Ajax*, 854. L'association des deux mots : veuve et orphelin, se trouve seulement ici dans le N. T., mais elle est fréquente dans l'A. Elle désigne ceux qui dans une société encore rude ont le plus besoin d'aide et de sympathie. Le code de Hammourabi sauvegarde le bien de l'orphelin et la dot (*cheriqtou*) de la veuve (art. 172, 177 : *La loi de Hammourabi,* trad. SCHEIL, Paris, 1906). La législation de l'Exode dit de ne pas contrister la veuve et l'orphelin (XXII, 22); déjà avant elle, le *Papyrus* 1116 *A* de Saint-Pétersbourg, dans une « *Instruction* » attribuée à Akhtoi (IXe dyn.), dit : *Fais ce qui est juste aussi longtemps que tu seras sur terre,... n'importune pas la veuve* (ERMAN, *Die Literatur der Aegypter,* Leipzig, 1923, p. 111).

Le Deutéronome maudit celui qui viole le droit de l'orphelin et de la veuve (XXVII, 19). Les lois se placent sur le terrain de la justice. Dans les Livres Sapientiaux, il ne s'agit plus seulement de ne pas faire de mal à ces êtres sans défense, mais encore de leur faire du bien. Job donne sa part de pain à l'orphelin (XXXI, 17); il faut être bon comme un père pour les orphelins, comme un époux pour leur mère, et on est agréable à Dieu (Eccli. IV, 10). Cf. inscription funéraire égyptienne (XIIe dyn.) : *J'étais un père pour les orphelins, un époux pour la veuve* (stèle au Kestner-Museum, Hanovre, citée par ERMAN, *La religion égyptienne,* traduction Vidal, Paris, 1907, p. 149); sur les bords du Nil, comme en Israël, « être le mari de la veuve » est une expression qui désigne la bonté envers les faibles : *Conte du Paysan volé* (MASPERO, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne,* Paris, 1889, p. 46), inscription d'Entef (SETHE, *Urkunden der 18 Dynastie,* Leipzig, 1906-1909, p. 972, l. 2-4).

Les Israélites ne suivaient pas tous l'exemple de Job, car les auteurs inspirés croient utile de montrer en Dieu le père, et au besoin le vengeur de la veuve et de l'orphelin (Ps. LXVIII, 6; CXLVI, 9; Eccli. XXXV, 11-18). Au temps de N.-S. certains Pharisiens ne se faisaient pas scrupule de dévorer le bien des veuves et aussi celui de leurs enfants (Mt. XXIII, 14; Lc. XX, 47). Le Sauveur par ses paroles et ses exemples a donné au précepte de la

[notre] Père est de porter secours aux veuves et aux orphelins dans leurs afflictions, de se garder pur du monde.

charité une vertu persuasive que personne avant lui n'avait su et pu lui donner. La primitive Église a une sollicitude spéciale pour les veuves. A Jérusalem il y a des distributions officielles d'aumônes. Le particularisme des Juifs palestiniens faillit un moment mettre la discorde, mais la charité l'emporta (Act. VI, 1). Les autres chrétientés prirent modèle sur l'église mère et considérèrent le soin des veuves comme un de leurs principaux devoirs (IGNACE, *Pol.*, IV, 1; POLYCARPE, *Philipp.*, IV, 3; BARNABÉE, XX, 2; CLÉMENT, *Hom.*, I, 8). Jac. a dû être un des principaux propagateurs de cette forme de la charité.

θλίψει qui signifie compression, ne se retrouve dans le N. T. qu'au sens moral de vexation, calamité, souffrance. Il s'agit ici de la pauvreté et de tous les maux qui en découlent; ces maux étaient plus nombreux autrefois qu'aujourd'hui chez nous, car les gens étaient plus durs à l'égard des faibles. — L'adjectif ἄσπιλος se trouve pour la première fois dans le N. T.; il ne concerne pas seulement la vie morale; il est dit encore de l'Agneau divin (I Pet. I, 19), et du commandement du Christ (I Tim. VI, 14). — κόσμος, chez les Grecs, désigne l'ordre et l'univers en tant qu'harmonique et ordonné. L'Athénien admirait le κόσμος, comme l'Hébreu la צְבָא הַשָּׁמַיִם durant les nuits étoilées. Chez les auteurs du N. T., le terme κόσμος prend souvent le sens restreint du monde terrestre (Mt. IV, 8; cf. XIII, 38; XXVI, 13 etc.), mais souvent aussi dans une acception toute nouvelle, un sens moral péjoratif qui a passé ensuite dans l'ascétique chrétienne. Le monde ne désigne plus comme dans le Timée (27a) l'univers plein d'harmonie et de beauté, mais les hommes considérés sous l'empire du mal, ou bien le règne du péché avec ses doctrines perverses et ses mauvais exemples, opposé au règne de Dieu. Il s'agit d'un ordre constitué en dehors de Dieu et même contre Dieu et cet ordre est un désordre. Ce sens péjoratif est celui de notre texte. Il se retrouve fréquemment chez saint Paul (I Cor. I, 20, 21; II, 12; III, 19; V, 10; XI, 32; Éph. II, 2; etc.) et chez saint Jean (XII, 31; XV, 18, 19; XVI, 8, 11, 33; XVII, 9.).

Les Juifs avaient tendance à négliger les devoirs essentiels et à s'attacher trop aux côtés extérieurs de la religion. Les prophètes avaient souvent rappelé à Israël que la piété agréable à Dieu consiste davantage dans les sentiments du cœur et moins dans la multiplicité des rites (Is. I, 11-17; LVIII, 3-7; Jér. VII, 21-23; Os. VI, 6; Am. V, 21-25; Mi. VI, 6-8). Cette inintelligence des choses religieuses se retrouve chez les Pharisiens à un haut degré. La pureté des coupes et des mains, c'est-à-dire la propreté rituelle, suppléait souvent chez eux à la pureté du cœur; l'obéissance ponctuelle aux multiples prescriptions leur donnait facilement l'illusion d'être parfaits, sans qu'ils eussent à se mettre en peine de pratiquer la charité. Jésus avait réagi avec vigueur contre cette piété hypocrite et étroite (Mt. XXIII; Mc. VII, 15 et ss.). Jac. continue. La religion n'est pas une pratique de rites, ni un code de propreté, elle consiste à exercer la charité et à se garder pur d'un monde corrompu.

Il ne faut pas chercher dans ce verset une explication complète de la religion pure et sans tache. Jac. insiste sur les points que ses lecteurs sont davantage exposés à oublier. Lactance dira de même, sans prétendre donner une définition complète de la religion : *Omnis* (*Christianorum*) *religio est sine scelere ac sine macula vivere* (*Inst.*, V, IX; *P. L.*, VI, 580), afin de répondre à une calomnie des païens.

CHAPITRE II

II [1] Ἀδελφοί μου, μὴ ἐν προσωποληψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν

[1] Mes frères, n'alliez-vous pas des acceptions de personnes à la

QUATRIÈME INSTRUCTION : NE PAS FAIRE ACCEPTION DE PERSONNES (II, 1-13).

La mention des veuves et des orphelins a peut-être amené saint Jacques à parler de l'acception de personnes. En dehors de ce lien assez vague, une idée très générale rattache cette instruction à la précédente. Il s'agit toujours pour le fidèle de mettre en pratique dans sa conduite les directives qui lui viennent de la foi. Cette péricope apparaît donc comme un nouvel acheminement vers la thèse centrale de l'Épître sur la foi et les œuvres (II, 14-26). Elle en est comme la préface immédiate. Jac. énonce d'abord le précepte : il ne faut pas faire acception de personnes (II, 1); puis, il passe à l'exemple (2-4). Sa pensée suit la même marche que I, 22 et ss. Quatre arguments viennent ensuite corroborer le précepte et l'exemple : 1° l'élection du pauvre par Dieu (5-6[a]); 2° la persécution du fait des riches (6[b]-7); 3° l'ordonnance de la Loi (8-11); 4° le jugement (12-13).

Le précepte (II, 1).

Il ne faut pas faire acception de personnes.

II, 1) ἀδελφοί μου, ces mots marquent le commencement d'une nouvelle péricope, cf. I, 19; II, 14; III, 1; V, 7. Ils sont bien de circonstance ici après l'invitation à la charité (I, 27), et au moment où l'auteur va parler de la fraternité chrétienne.

προσωποληψία, de même que le verbe προσωποληπτεῖν (II, 9), ou l'adjectif προσωπολήπτης (Act. X, 34), est un mot composé de πρόσωπον λαμβάνειν. Cette dernière expression est un hébraïsme qui traduit dans les LXX נָשָׂא פָנִים (lever la face) (Lév. XIX, 15; Mal. I, 8, 9; cf. Eccli. IV, 22). Aussi πρόσωπον λαμβάνειν et ses dérivés ne se retrouvent-ils pas en dehors des auteurs juifs ou de ceux qui les ont assidûment fréquentés. On dit : « lever la face de quelqu'un », car l'oriental se prosterne pour saluer (שׁחה); quand Sinouhit est introduit devant Pharaon il se jette sur le ventre (Alan H. Gardiner, *Notes on the Story of Sinuhe,* tirage à part, Paris, 1916, p. 148, lignes 252-253 et p. 174); les notables de Nubie amenés en présence de Ramsès II « *bondissaient et flairaient la terre* » (P. Tresson, *La stèle de Koubân,* p. 5, ligne 12, dans *Bibliothèque d'étude*, t. IX, Le Caire, 1922); protocole analogue exprimé

Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης; [2]ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν ἀνὴρ χρυσο-

avec emphase, dans les lettres d'El-Amarna (*RB.*, 1909, p. 58). La métaphore נשׂא פנים signifie donc d'abord faire bon accueil à quelqu'un (Gen. xix, 21; xxxii, 21; Mal. i, 8). « Primitivement il s'agit simplement de relever le visage de celui qui est incliné devant le roi. C'est déjà une marque de faveur... Le désir des courtisans est que le roi relève leur face, en leur permettant de se tenir devant lui face à face. Ce privilège devint le point de départ des significations : faire acception de personnes, etc. » (Dhorme, *L'emploi métaphorique*, *RB.*, 1921, p. 378, note 2). On relève parfois la face de quelqu'un préférablement à celle d'un autre par favoritisme. L'expression prit donc un sens péjoratif et désigna l'injustice dans les jugements et les appréciations (Lév. xix, 15; Deut. x, 17). Dans le N. T. πρόσωπον λαμβάνειν ou ses dérivés sont toujours employés au sens péjoratif (Lc. xx, 21; Act. x, 34; Rom. ii, 11; Gal. ii, 6; I Pet. i, 17). Diverses métaphores ont été formées par analogie avec πρόσωπον λαμβάνειν, il s'agit toujours de faire acception de personnes, mais les métaphores ne rappellent plus l'idée primitive, et signifient simplement juger d'après l'extérieur : θαυμάζειν πρόσωπον (Job xiii, 10; Jude 16), βλέπειν πρόσωπον (Mt. xxii, 16; II Cor. x, 7), ἐπιγινώσκειν πρόσωπον (Deut. i, 17), etc. — προσωποληψίαις au pluriel désigne les différentes formes que peuvent prendre les marques de faveur servile ou de mépris injustifié.

Nous lisons μὴ... ἔχετε à l'indicatif et ponctuons par un point d'interrogation (avec *WH.*, *Meinertz*). La majorité des éditeurs (*TSV*) et des commentateurs (*Mayor, Ropes, Windisch, Dibelius*) entendent μὴ... ἔχετε d'un impératif; mais alors l'expression ἐὰν γάρ (2) et la longue phrase interrogative (2-4) qui viennent ensuite se comprennent moins bien. Après un ordre on ne s'attend pas à une supposition comme celle de 2-4, mais plutôt à l'annonce d'une sanction. La longue phrase interrogative semble bien vouloir dire : « n'ai-je pas raison de soupçonner que vous êtes partisans »? Elle paraît donc supposer une question.

πίστιν désigne la croyance dont Jésus-Christ est l'objet; il s'agit de l'adhésion intellectuelle du fidèle à la personne et à l'enseignement de Jésus. — Κυρίου cf. i, 1; gén. objectif comme dans Mc. xi, 22; Act. iii, 16; la même relation est rendue aussi par εἰς (Act. xx, 21), ἐν (Gal. iii, 26). — Ἰησοῦ Χριστοῦ, cf. i, 1. Il y a une contradiction entre l'acception de personnes et la foi au Christ. Cette foi est la même que celle de i, 3 qui est cause de joie dans la souffrance, montre l'élévation de l'humble et l'humiliation du riche et fait espérer la couronne de vie (i, 2-12). Honorer le riche parce qu'il est riche, et mépriser le pauvre parce qu'il est pauvre est donc contredire les données mêmes de la foi.

La construction de τῆς δόξης avec les mots qui précèdent est envisagée par les auteurs de manières très différentes. 1° Spitta, Massebiau, qui voient dans l'Épître de Jac. un écrit juif, considèrent les mots ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ comme une interpolation, et les suppriment. Ils lisent donc Κυρίου τῆς δόξης, mais le procédé est arbitraire (cf. *Introd.* p. lxxix). Windisch lit Ἰησοῦ Χρ. avec réserve. 2° Quelques auteurs déjà anciens (*Érasme, Calvin, Michaelis*) construisent τῆς δόξης avec προσωποληψίαις. Ce mot est bien loin et on aboutit à des

foi en notre glorieux Seigneur Jésus-Christ? [2] Car si un homme portant au doigt un anneau d'or et revêtu d'un habit magnifique entre dans votre assemblée, et qu'entre aussi un pauvre revêtu

sens forcés (*Michaelis : admiratio hominum secundum externum splendorem*), alors qu'il en est de bien plus simples. 3° Zahn, avec Grotius et quelques autres, fait rapporter τῆς δόξης à πίστιν (*Einl.* p. 109) La construction πίστιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. τῆς δόξης est rapprochée d'une autre semblable de Jac. : τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως (I, 3) ou, encore mieux, d'une variante du codex B dans Act. IV, 33 : ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ τῆς ἀναστάσεως. Le dernier génitif est régime de celui ou de ceux qui le précèdent. Dans cette hypothèse, si on entend δόξης dans le sens d'un génitif de qualité, il s'agit de la foi glorieuse à Notre-Seigneur Jésus-Christ; si on entend δόξης dans le sens d'un génitif objectif, ce qui est préférable, il s'agit de la foi en sa gloire. Ainsi a compris la Peschitta. Ces deux traductions sont possibles. 4° WH., Bengel, Mayor, Hort, font de τῆς δόξης une apposition à τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ.; « τῆς δόξης, dit Bengel, *est appositio ut ipse Christus dicatur* ἡ δόξα ». Le Christ dans les écrits johanniques est appelé Vie, Vérité (Jo. XIV, 6), dans I Tim. I, 1, il est appelé Espoir. Pourquoi ne serait-il pas appelé Gloire? On pense à la *Chékina* ou à tout autre terme du vocabulaire judaïque. 5° Mais il semble plus naturel d'entendre τῆς δόξης comme le complément des génitifs qui précèdent. Inutile de supposer un second Κυρίου après Χριστοῦ (contre *Knowling*), ni de rapporter τῆς δόξης seulement à Κυρίου ἡμῶν ou à Ἰησοῦ Χριστοῦ, comme le font quelques-uns; τῆς δόξης est bien plutôt le complément de toute l'expression Κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. Le sens est : notre glorieux Seigneur Jésus-Christ (*Beyschlag, Schegg, Camerlynck, B. Weiss, Ropes*); τῆς δόξης est un génitif de qualité comme ἐπιλησμονῆς (I, 25). Le Christ glorieux, c'est le Christ tel qu'il est maintenant dans le ciel depuis sa résurrection; la gloire est considérée comme son attribut essentiel (cf. Jo. XVII, 5). Peut-être pourrait-on penser à une expression liturgique (cf. I Cor. II, 8; Éph. I, 17; Act. VII, 2), ou dire que la gloire du Christ est nommée ici pour faire ressortir la vanité de la gloire humaine contre laquelle Jac. met ses fidèles en garde.

L'EXEMPLE (II, 2-4).

Il est donné dans un style alerte et pittoresque, on dirait qu'on assiste à la scène.

2) La construction des v. 2-4 ss. est semblable à celle des v. 15-16 *infra*.

Le terme de synagogue est susceptible de diverses interprétations. Il signifie communauté religieuse (Nomb. XXVII, 17; Act. IX, 2), assemblée de la communauté (Ex. XII, 3; Act. XIII, 43), et surtout dans le N. T., local où se réunit l'assemblée (Mt. IV, 23; VI, 2, 5; IX, 35 etc.). Les LXX emploient ἐκκλησία dans les mêmes sens. Dans la littérature chrétienne ἐκκλησία devint le terme spécifique pour les chrétiens, et συναγωγή pour les juifs et les hérétiques. Un sens péjoratif se trouve déjà dans Apoc. II, 9; III, 9. La distinction ne se fit que peu à peu et au deuxième siècle le terme de synagogue est encore

δακτύλιος ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ, εἰσέλθῃ δὲ καὶ πτωχὸς ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῆτι, [3] ἐπιβλέψητε δὲ ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἐσθῆτα τὴν λαμπρὰν καὶ εἴπητε· Σὺ κάθου ὧδε καλῶς, καὶ τῷ πτωχῷ εἴπητε· Σὺ στῆθι ἐκεῖ ἢ κάθου ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου, [4] οὐ

3. επιβλεψητε δε (**HSV**) *et non* και επιβλεψητε (T). — εκει η καθου (**TSV**) *potius quam* η καθου εκει (**H**).

---

employé à propos des assemblées chrétiennes (Ignat., *Polyc.*, iv, 2; *Const. Apost.*, iii, 6; Hermas, *Mand.*, xi, 9). Ici on peut hésiter entre le sens d'assemblée et celui de local où se tient l'assemblée. Mais l'idée est la même, il s'agit de quelqu'un qui entre pendant que les fidèles sont réunis.

ἀνήρ comme v. 8, 20. — χρυσοδακτύλιος, *hapax* dans la Bible, formé régulièrement comme χρυσοστέφανος, couronné d'or (Pindare, *Od.*, vi, 57; Eur. *Ion* 1085). L'anneau est un signe de richesse, il était parfois rehaussé de pierres précieuses. Une mauvaise histoire arrivée à Juda fils de Jacob nous montre que des patriarches portaient un anneau au doigt (Gen. xxxviii). Au temps d'Isaïe et d'Ézéchiel, les anneaux du nez faisaient partie encore de la toilette des femmes élégantes (Is. iii, 21; Éz. xvi, 12), comme au temps de Rébecca (Gen. xxiv, 22, 47). Sans porter peut-être des bagues à tous les doigts, ainsi que le faisaient certains Romains, au dire de Sénèque (*Exornamus annulis digitos, omni articulo gemma exponitur, Naturalium quaest.* vii, 31), les Juifs riches, à l'époque du Christ et des Apôtres, aimaient à s'en parer (Lc. xv, 22).

Un beau vêtement va de pair avec l'anneau. Quand Pharaon donne à Joseph son anneau, il le fait revêtir d'habits de fin lin (Gen. xli, 42). — λαμπρός signifie : brillant, splendide, et peut s'entendre de toute couleur voyante. Sauf trois fois (Apoc. xviii, 14; xxii, 1, 16), cet adjectif est toujours employé à propos d'habit dans le N. T. (Lc. xxiii, 11; Act. x, 30; Apoc. xv, 6; xix, 8). Il s'agit d'un habit de luxe comme les rois ou les princes en portaient (Josèphe, *Bell. jud.* II, i, 1; *Ant. jud.* XIX, viii, 2). Eusèbe qualifie de λαμπρὰ καὶ βασιλική le vêtement d'Antipas qu'il décrit d'après Josèphe comme ἐξ ἀργύρου πεποιημένη (*H. E.* II, x, i, 4).

Ce vêtement luxueux fait contraste avec le vêtement sordide (ῥυπαρᾷ) du pauvre. Ce vêtement est sordide à cause de l'usure et de la saleté (cf. ῥυπαρίαν i, 21). Une opposition analogue se retrouve chez Philon à propos du nouvel habit dont Joseph est revêtu sur l'ordre du Pharaon : ἀντὶ ῥυπώσης λαμπρὰν ἐσθῆτα ἀντιδόντες (*De Joseph,* 105; M. ii, p. 56).

Le riche et le pauvre sont sans doute des fidèles. Ce pourrait être des Juifs étrangers attirés par la curiosité ou la sympathie, car en Orient on entre chez les autres comme chez soi sans se gêner (cf. Lc. vii, 36 et ss.), à plus forte raison dans une assemblée qui a un caractère public. Saint Paul prend prétexte de ces visites possibles pour mettre les fidèles en garde contre les excès de certains charismes (I Cor. xiv, 23).

3) ἐπιβλέψητε, ce verbe a, comme dans Lc. i, 48; ix, 38, la signification de regarder avec faveur, soit qu'il s'agisse de la miséricorde ou, comme ici, de la sympathie. Cette acception avec une idée spéciale de bienveillance

d'un habit sordide, [3] si vous regardez avec faveur celui qui porte l'habit magnifique et [lui] dites : « Toi, assieds-toi honorablement ici », et si vous dites au pauvre : « Toi, tiens-toi là debout ou assieds-toi au pied de mon escabeau », [4] est-ce que vous n'êtes

n'est pas classique, elle vient des LXX (cf. I Sam. I, 11; I Rois VIII, 28). ἐπιϐλέπειν est dit seulement à propos du riche; tandis que les regards se portent vers lui, on ne fait pas attention au pauvre. L'article τὴν répété devant λαμπρὰν insiste avec emphase sur la beauté du vêtement. — κάθου, forme usitée dans le N. T. à la suite des LXX, au lieu de κάθησο. — καλῶς doit s'entendre de la dignité et du confort de la place. On peut citer par analogie Élien : ἐν καλῷ τοῦ θεάτρου καθῆσθαι (*Variae historiae*, II, XIII). Ropes penserait plutôt à une formule de politesse (*please*). La construction de la phrase est très animée. Jac. interroge, mais il sait à quoi s'en tenir. Ne fait-on pas du zèle pour le riche? Ne s'empresse-t-on pas à lui montrer une bonne place? Il y avait des sièges d'honneur dans les synagogues juives (Mt. XXIII, 6), les Israélites chrétiens devaient en avoir aussi dans les leurs. « Les premières places dans les synagogues, dit le P. Lagrange, étaient sans doute les plus rapprochées du trône du président... On a retrouvé en place ce siège massif en marbre blanc dans la synagogue de Délos (*RB.*, 1914, p. 524, 526) avec les bancs voisins » (*S. Luc*, p. 344).

Bien différente est l'attitude envers le pauvre. ἐκεῖ fait opposition à ὧδε, comme σὺ στῆθι à σὺ κάθου. La place n'est plus la même. Alors qu'on a fait asseoir confortablement le riche, ne dit-on pas au pauvre de se tenir debout, ou bien de s'asseoir au-dessous de l'escabeau, c'est-à-dire par terre, au pied de l'escabeau de celui qui parle? Celui-ci semble bien être un des principaux membres de l'assemblée, peut-être le président. S'asseoir aux pieds de quelqu'un et par terre n'est pas une position infamante en soi. Marie de Béthanie s'asseyait par terre aux pieds de Jésus pour l'écouter (Lc. X, 39); c'était la position ordinaire des étudiants lorsqu'ils assistaient aux leçons des rabbins (cf. Act. XXII, 3), selon une coutume qui existe encore dans certaines mosquées. Ce qui est infamant dans le cas présent c'est la différence qui est faite entre le riche et le pauvre. Parler de la sorte est juger par l'extérieur, faire acception de personnes. A la suite de saint Jacques, et conformément à l'esprit de Notre-Seigneur, il était instamment recommandé aux origines chrétiennes de ne pas faire acception de personnes dans les assemblées (*Didascalie*, LVIII, 6, éd. *Funk*; *Const. Apost.*, II, 58).

4) Jac. qui a donné un exemple sous forme d'interrogation hypothétique (ἐὰν) en tire maintenant la conclusion. Sa foi au Christ de gloire lui fait qualifier sévèrement les fidèles qui auraient une attitude pareille.

οὐ διεκρίθητε. Quand la condition énoncée dans la protase exprime un présent universel (cf. ἐὰν v. 2), on a généralement un indicatif présent dans l'apodose, cependant on trouve parfois l'aor. gnomique comme ici, XÉN., *Cyr.*, I, II, 2. Il faut, semble-t-il, entendre ce verbe dans le même sens que dans I, 6. De tels fidèles sont hésitants en eux-mêmes, c'est-à-dire divisés entre le

διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν; [5] Ἀκούσατε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί. οὐχ ὁ Θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγείλατο τοῖς

Christ et le monde, ils ont la foi et se conduisent comme s'ils ne l'avaient pas. Le sens de juger qu'admet Zorell (*Lexicon*), à la suite de Vulg. « *nonne judicatis apud vosmetipsos* », ne se trouve pas ailleurs au moyen, et fait tautologie avec ce qui suit. A tant faire que de prêter au moyen le sens de l'actif, il vaudrait mieux lui donner ici celui de discerner; il s'agirait de l'acception de personnes. — ἐν ἑαυτοῖς pour ὑμῖν αὐτοῖς; cf. ἑαυτούς I, 22. — ἐγένεσθε dans le sens de devenir. Ils deviennent tels au moment où ils agissent ainsi. Peut-être y a-t-il allitération voulue entre διεκρίθητε et κριταί. — διαλογισμῶν est un génitif de qualité comme ἐπιλησμονῆς I, 25. Ce mot signifie chez les classiques calcul, raisonnement, discussion; dans les LXX il sert à traduire מַחֲשָׁבָה et prend alors le sens de pensée avec une acception fréquemment péjorative (Is. LIX, 7; Jér. IV, 14; cf. I Mac. II, 63). Cette acception qui revient souvent dans le N. T. (Mt. XV, 19; Lc. V, 22; VI, 8; IX, 47...) est celle qui convient ici.

La perversité des pensées consiste à préférer le riche au pauvre d'après les préjugés du monde. Le discernement que cette préférence implique est erroné, aussi ceux qui le pratiquent sont-ils de mauvais juges.

Dire qu'il faille traiter tout le monde de la même façon, ne pas tenir compte de la dignité, de l'âge serait fausser la pensée de Jac. Il y a un respect qui est dû aux parents, aux supérieurs, aux magistrats; ce respect n'est pas une acception de personnes. Jac. ne parle-t-il pas lui-même comme un supérieur? Il veut seulement que les fidèles jugent les hommes d'après la table des valeurs que leur fournit la foi. Si lui-même parle avantageusement de l'humble et mal du riche (II, 5-7; V, 1-6), c'est précisément parce que le premier est élevé en dignité par l'appel de Dieu et que le second est oppresseur et blasphémateur. Jac. blâme dans la conduite des fidèles un empressement exagéré; on fait du zèle en faveur du riche, on méprise le pauvre, et cela sur la simple apparence! Si chacun allait à sa place tout serait pour le mieux.

Jac. vient de décrire une scène qui a dû se passer plus d'une fois. Aussi estime-t-il que plusieurs arguments ne seront pas de trop pour bien convaincre les fidèles.

Premier argument : l'élection du pauvre par Dieu (5-6ᵃ).

5) ἀκούσατε introduit le nouveau développement comme μὴ πλανᾶσθε I, 16; à l'aor. car l'invitation à écouter est actuelle et pressante. Cette invitation indique l'importance de l'enseignement qui va être donné. L'Évangile et l'Apocalypse emploient des expressions analogues : ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω. La formule usitée ici est moins rude; on peut voir en elle une des formes de la *diatribè;* cf. *Introd.* p. C. La voix de Jac. se fait plus aimante (ἀγαπητοί), afin d'être plus persuasive.

pas inconséquents avec vous-mêmes, et ne devenez-vous pas des juges aux pensées perverses? [5] Écoutez, mes frères bien-aimés, Dieu n'a-t-il pas choisi les pauvres selon le monde [pour les faire] riches par la foi et héritiers du royaume qu'il a promis à ceux qui

Le verbe ἐκλέγειν n'est employé qu'au moyen par les LXX et le N. T.; il sert souvent à désigner le choix que Dieu opère parmi ses créatures. De même que Dieu avait choisi Israël entre les autres peuples (Deut. XIV, 1, 2; cf. Act. XIII, 17), il choisit des individus. Cette élection procède de l'amour; Dieu choisit ceux dans lesquels il trouve son bon plaisir. Tel est le sens de בָּחַר que traduit parfois ἐκλέγειν dans les LXX. Les auteurs bibliques ne cherchent pas à concilier cette élection divine avec la liberté humaine. Très pénétrés de l'idée du souverain domaine de Dieu sur les êtres (cf. I, 1 δοῦλος), ils restent sur le terrain religieux et ne se préoccupent pas de psychologie. Il semble bien d'ailleurs que les difficultés intellectuelles auxquelles répondent les théologiens relativement à la prédestination, ne se sont pas posées à leur esprit comme au nôtre qui a passé par l'école de la philosophie grecque. D'ailleurs il ne s'agit pas ici de la prédestination à la gloire, mais de la prédestination à la grâce du christianisme, laquelle ne va pas sans adhésion. Les fidèles sont donc l'objet d'un choix de la part de Dieu (cf. Act. XIII, 48; Gal. I, 15; Éph. I, 4; Col. III, 12).

πτωχοὺς τῷ κόσμῳ ne semble pas vouloir dire « les pauvres quant aux choses de ce monde » (sic *Windisch*), mais plutôt « les pauvres selon l'opinion du monde ». Le monde serait pris non au sens de richesse, mais au sens moral péjoratif, comme I, 27. Une construction analogue se retrouve dans Act. VII, 20 : ἀστεῖος τῷ Θεῷ; cf. II Cor. X, 4 : δυνατὰ τῷ Θεῷ. Jac. constate un fait, mais il le constate avec sympathie.

πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τ. β., attributs du verbe ἐξελέξατο, et non simples épithètes de πτωχούς, Dieu a choisi les pauvres afin qu'ils soient riches par leur foi, et héritiers du royaume; construction analogue dans II Cor. III, 6 : ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, (cf. Rom. VIII, 29; Phil. III, 21; I Jo. IV, 14). Ainsi les pauvres sont riches par la foi et héritiers du royaume parce qu'ils ont été d'abord choisis par Dieu.

L'expression πλούσιους ἐν πίστει signifie « riches à cause de la foi »; plutôt que « possédant une foi abondante »; la foi est le plus grand trésor que l'homme puisse posséder en ce monde (I, 3, 9, 10), Platon disait la même chose de l'homme qui possède la sagesse : πλούσιον νομίζοιμι τὸν σοφόν (*Phaedr.* 279c). Il y a une antithèse agréable entre πτωχούς et πλουσίους, mais elle est incomplète, car elle n'existe pas entre τῷ κόσμῳ et ἐν πίστει, à moins d'entendre τῷ κόσμῳ au sens de richesse, ce qui ne semble pas être le cas.

L'héritage du royaume est corrélatif de la foi. Israël, le peuple de Dieu et son enfant, avait à ce titre reçu des promesses de la part de Dieu et la réalisation de celles-ci était considérée comme un héritage. Ainsi Israël avait

ἀγαπῶσιν αὐτόν; [6] ὑμεῖς δὲ ἠτιμάσατε τὸν πτωχόν. οὐχ οἱ πλούσιοι καταδυνασ-

6. υμων *post* καταδυναστευουσιν (HSV) *et non* υμας (T).

---

hérité de la Palestine. L'expression κληρονομήσειν τὴν γῆν (Lév. xx, 24; Deut. iv, 1), qui primitivement désignait la réalisation de la promesse faite à Abraham (Gen. xii, 7), prit un sens plus large et devint une formule messianique pour signifier une participation à toutes les promesses de Dieu (Ps. xxv, 13; xxxvii, 9, 11, 22, 29; Is. lx, 21; lxv, 9; Tobie iv, 12 (13); cf. Mt. v, 5). Les disciples du Christ sont le nouvel Israël, et l'héritage qu'ils attendent est le royaume des cieux (Mt. xxv, 34), la vie éternelle (Mt. xix, 29; Mc. x, 30; Jo. iv, 14; Rom. vi, 22; cf. Hébr. i, 14; ix, 15). Jac. emploie ici une formule tout à fait néo-testamentaire, κληρονόμους τῆς βασιλείας est l'équivalent de κληρονομεῖν βασιλείαν (Mt. xxv, 34; I Cor. vi, 9, 10; xv, 50; Gal. v, 21). Il s'agit du royaume dans sa phase à venir, de la couronne de vie (i, 12). Dans le cas présent κληρονόμους a dû être choisi parce que les riches sont des héritiers, on leur lègue même de préférence. L'héritage du royaume par les pauvres est une réminiscence du Sermon sur la Montagne; Jac. a conservé la tradition que nous retrouvons dans Luc où la béatitude « beati pauperes » désigne la pauvreté matérielle (Lc. vi, 20; cf. Mt. v, 3).

ἧς ἐπηγγείλατο au lieu de ἥν par attraction avec βασιλείας, même tournure dans I Jo. iii, 24 : ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν. Contrairement à i, 12 où se lit la même phrase, le sujet est ici exprimé. Le royaume est promis à ceux qui aiment Dieu. L'appel ou le choix qui vient de Dieu ne supprime donc pas l'activité humaine. Celle-ci est même requise. Pour posséder le royaume, il faut des dispositions, des actes, que Jac. résume dans la vertu théologale de charité. On se rappelle la parole d'Augustin : *ama et fac quod vis*. Les pauvres sont moins satisfaits des choses du monde que les riches, ils doivent compter davantage sur la Providence, ils ne sont pas exposés aux dangers des richesses (Mt. xiii, 22; Mc. x, 23; I Tim. vi, 9, 10), aussi sont-ils plus capables d'aimer Dieu. Voilà pourquoi ils sont élus de préférence. La pauvreté par elle-même n'est donc pas une vertu, ni la richesse un vice (cf. Job xxxiv, 19), mais l'une et l'autre impliquent généralement une attitude morale dont Dieu tient compte dans son choix.

6a) ἠτιμάσατε a plutôt le sens d'outrager que celui de mépriser car, dans l'exemple donné (2-4), la différence faite entre le riche et le pauvre constitue pour ce dernier une véritable humiliation. A Corinthe aussi le pauvre était humilié, quand il n'avait rien à manger et que les autres se gorgeaient (I Cor. xi, 20-22). Jac. vient d'affirmer le choix du pauvre sous une forme interrogative. Les fidèles ne peuvent que répondre en approuvant, car leur église est composée surtout de petites gens. Or cette réponse est la condamnation de leur conduite; Dieu fait le pauvre grand et eux outragent le pauvre! Ils commettent une véritable impiété, car ils vont contre le jugement de Dieu. Les Proverbes avaient déjà dit que mépriser le pauvre était un péché : ὁ ἀτιμάζων πένητας ἁμαρτάνει (xiv, 21). L'opposition entre le juge-

l'aiment? [6]Et vous, vous outragez le pauvre! Est-ce que ce ne sont pas les riches qui vous oppriment et n'est-ce pas eux qui

ment du monde et le jugement de Dieu est la même dans saint Paul que dans saint Jacques, avec ces différences que chez Paul l'idée est poussée plus à fond et sous une forme quelque peu paradoxale (I Cor. I, 17-29).

DEUXIÈME ARGUMENT : LA PERSÉCUTION FAITE PAR LES RICHES (6b-7).

Préférer le riche parce qu'il est riche, sans connaître sa valeur morale ou sans en tenir compte, n'est pas seulement une faute contre la piété mais une inconséquence. Les fidèles n'ont aucune raison pour agir ainsi, car ce sont précisément les riches qui leur font du mal. Jac. pense-t-il à des Juifs non convertis (*Ropes*), notamment à l'aristocratie sadducéenne si attachée à ses privilèges (*Mayor*), ou à de riches chrétiens (*Zahn*)? L'homme à l'anneau d'or et au vêtement splendide, qui entre dans l'assemblée, est sans doute un chrétien (2); il est donc plus probable que la pensée ne s'éloigne pas du cercle des fidèles et qu'il s'agit de riches chrétiens. L'objection que l'on pourrait faire à cette interprétation est l'état social de l'église de Jérusalem qu'on se représente seulement d'après deux textes des Actes II, 42-47; IV, 32-37. Mais à la suite de ces passages enthousiastes saint Luc note des imperfections, des fautes (VI, 1); à la générosité de Barnabé s'oppose l'hypocrisie d'Ananie et de Saphire (IV, 36 — V, 11). C'est aussi une question de savoir si l'église de Jérusalem est demeurée longtemps fervente comme au lendemain de la Pentecôte. L'Épître de Jac. semblerait bien montrer que non.

6b) καταδυναστεύουσιν, verbe usité deux fois dans le N. T. ici et, à la forme passive, Act. X, 38 : καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, il est construit chez les classiques, tantôt avec l'accusatif (καταδ. τίνα, XÉN., *Conv.*, V, 8), tantôt avec le génitif comme ici (καταδ. τίνος, DIODORE, XIII, LXXIII, 6). Il se retrouve souvent dans les LXX avec le sens de l'oppression du pauvre ou du faible par le riche (Am. IV, 1; VIII, 4; Mi. II, 2; Jér. VII, 6; Zach. VII, 10; Sap. II, 10). — αὐτοί emphatique. — ἕλκουσιν implique l'idée de violence comme dans Act. XVI, 19; XXI, 30. — κριτήρια, ce mot désigne chez les classiques la faculté de juger, une règle pour discerner le vrai du faux, d'où le sens de critère (PLAT., *Théæt.*, 178b), ou bien le lieu où l'on rend la justice; usité trois fois dans N. T. seulement au sens de tribunal, ici, et I Cor. VI, 2, 4. Jac. a en vue les tribunaux israélites. On sait que les Juifs dans l'empire romain avaient le privilège de juger selon leur loi; ils n'avaient pas le droit de mort, mais ils pouvaient infliger certaines pénalités à leurs compatriotes, sauf à ceux qui étaient citoyens romains (SCHÜRER, *Gesch.*, III, p. 113 et ss.), cependant l'exemple de Paul prouve qu'ils ne se gênaient pas avec ceux-ci (II Cor. XI, 24).

Les riches sont oppresseurs. Jac. pense aux différentes exactions commises aux dépens des humbles (cf. V, 4). Si les riches sont des chrétiens et cela paraît probable, il faut reconnaître que leur conversion ne les avait pas complètement changés. Par leur origine ils appartenaient au même milieu que

τεύουσιν ὑμῶν, καὶ αὐτοὶ ἕλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια; [7]οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς; [8]εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ

les riches malmenés dans les Évangiles (Mt. XIX, 23, 24; Mc. X, 25; Lc. VI, 24; XVI, 19-31), ou accablés de menaces dans le livre d'*Hénoch* (XCIV, 7-11; XCVI, 4-8; XCVIII, 2-15); une fois venus au christianisme ils n'avaient pas modifié leur manière d'agir à l'égard des humbles, car ils n'avaient pas compris les conséquences pratiques de leur foi. Ils demeuraient donc avares et durs, suivant les exemples qu'ils avaient autour d'eux. Les pharisiens, l'élite juive, ne craignait pas de dévorer la maison des veuves (Mc. XII, 40), que dire alors des autres? Les différences de temps et de race ne changent pas la nature humaine et Lucien n'est pas éloigné de saint Jacques lorsqu'il qualifie des riches d'ἁρπάζοντες καὶ βιαζόμενοι (*Necyomantia*, 20).

L'action devant les tribunaux désigne une forme de l'oppression sociale, telle qu'une poursuite injustifiée à propos de dettes ou de gages. Si on dit qne les riches sont des infidèles, l'action devant les tribunaux désigne plutôt la persécution religieuse (cf. Mt. X, 17, 18; XXIV, 9; Lc. XXI, 12-18; Jo. XVI, 2); dans les Actes les exemples sont nombreux; on pense à Saul qui pénétrait dans les maisons pour en arracher les hommes et les femmes et les faire jeter en prison (VIII, 3; cf. IV, 3; VI, 12; XXVI, 11).

7) αὐτοί cf. 6[b]. — βλασφημοῦσιν, ce verbe s'entend le plus souvent dans le N. T. de paroles injurieuses contre Dieu, le Christ, ou l'Esprit-Saint (Apoc. XVI, 11, 21; Mt. XXVII, 39; Mc. III, 29), une acception religieuse semblable existe chez les classiques (PLAT. *Rep.* 381[e]); mais quelquefois βλασφημεῖν, employé au passif, a le sens d'être de la part de quelqu'un l'objet de mauvais propos (Rom. III, 8; I Cor. X, 30), d'être outragé par la conduite de quelqu'un, en parlant du nom de Dieu : ἵνα μὴ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ βλασφημῆται (I Tim. VI, 1; cf. Rom. II, 24 d'après Is. LII, 5), ou de sa parole (Tite II, 5; cf. II Pet. II, 2). Cette dernière acception se retrouve, mais à la voix active, dans la lettre des chrétiens de Lyon et de Vienne à leurs frères d'Asie : les apostats par leur conduite blasphèment la religion, c'est-à-dire, la font blasphémer, l'outragent (διὰ τῆς ἀναστροφῆς αὐτῶν βλασφημοῦντες τὴν ὁδόν, EUSÈBE, *H. E.*, V, I, 48). Si les riches sont des chrétiens, comme nous le croyons, βλασφημοῦσιν doit s'entendre comme dans le texte que nous venons de citer. La conduite de ces riches, que Jac. va bientôt stigmatiser (V, 1-6), porte atteinte à l'honneur du beau nom que portent les fidèles et le fait outrager. On pense aux murmures que leur violence et leur avarice (V, 1-6) doivent exciter chez les humbles, et dont les infidèles tirent argument contre la foi en Jésus.

Le beau nom que les riches blasphèment de la sorte ne doit pas être le nom de chrétien; ce titre, que les païens d'Antioche avaient donné aux disciples du Christ (Act. XI, 26), avait sans doute encore, au moment où Jac. écrivait, un sens péjoratif comme celui de galiléen ou de nazaréen; c'est probablement le nom de Jésus, objet d'une estime spéciale (καλόν), plutôt que le nom de Dieu. On pourrait penser au baptême reçu au nom de Jésus (Act. II, 38; VIII, 16; X, 48), mais il est plus naturel de reconnaître simplement ici l'appellation du Seigneur. Au lendemain de l'Ascension, Pierre avait déclaré

vous traînent devant les tribunaux? [7] N'est-ce pas eux qui blasphèment le beau nom qui est invoqué sur vous? [8] Si d'ailleurs

que dans le nom de Jésus était l'unique moyen de salut (Act. IV, 12), et Paul exaltait ce nom au-dessus de tout autre : τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα (Phil. II, 9).

Si les riches sont des infidèles, l'expression βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα désigne des paroles injurieuses prononcées contre le nom de Jésus, soit dans le cours ordinaire de la vie, soit surtout dans les tribunaux dont il vient d'être question. A la synagogue d'Antioche de Pisidie les Juifs contredisent Paul en blasphémant (Act. XIII, 45). Il s'agit de paroles lancées avec colère contre le Christ dans la discussion. La formule ordinaire devait être : « anathème (חֵרֶם) à Jésus », c'est-à-dire : « maudit soit Jésus » (cf. I Cor. XII, 3). On sait que l'âme juive, souvent haineuse (cf. Ps. CXXXVII, 8, 9), s'appliqua aux origines chrétiennes et aussi dans la suite à outrager le nom de Jésus. *Les prêtres de votre peuple et les docteurs,* dit saint Justin, *ont travaillé à ce que le nom du Christ soit profané et blasphémé par toute la terre* (*Dialog.* 117; *P. G.,* VI, 748). Mais pourquoi Jac. nommerait-il blasphémateurs les riches et pas les autres? Parce qu'il a déjà parlé des riches, et continue le développement de sa pensée; peut-être aussi parce que le peuple qui travaille n'a pas le temps de s'occuper de controverses, de procès, et ne peut que faire une émeute dans les grandes occasions.

ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ὑμᾶς est un hébraïsme que l'on retrouve souvent dans les LXX : πάντα τὰ ἔθνη ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς כָּל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר־נִקְרָא שְׁמִי עֲלֵיהֶם (Am. IX, 12; cf. Deut. XXVIII, 10; Is. LXIII, 19; Jér. VII, 10; XIV, 9; XXV, 29). Dans l'A. T. le nom de Iahvé proclamé sur un peuple, (c'est-à-dire le nom de Iahvé sous la protection duquel est un peuple), désigne l'appartenance de ce peuple à Iahvé (cf. VAN HOONAKER, *Les douze petits Prophètes,* p. 283), et par le fait même le culte; on appartient à Dieu parce qu'on le sert et qu'il secourt. Au concile de Jérusalem Jacques cite Amos IX, 12 et applique à la vocation des gentils ce que le prophète avait dit de l'appartenance à Iahvé de toutes les nations qui formaient son domaine, au temps du règne glorieux de David (Act. XV, 17). L'expression qu'il emploie ici rappelle le même texte (cf. *Introd.* p. LXXXIII). Le beau nom qui est nommé sur vous semble donc vouloir signifier : « le beau nom de celui auquel vous appartenez et que vous servez » (cf. Act. II, 21; IX, 14, 21; Rom. X, 13, 14). — ἐφ' ὑμᾶς plutôt que ἐφ' αὐτούς, car Jac. parle à la communauté. Mayor voit dans cette expression une indication en faveur de deux groupes, celui des chrétiens et celui des blasphémateurs non chrétiens.

TROISIÈME ARGUMENT : LA LOI (8-11).

La pratique de la charité est ordonnée par la Loi (8), or l'acception de personnes est une transgression de cette ordonnance et même de toute la Loi (9-11).

8) Jac. répond à une objection tacite (comme I, 13), ou du moins tient à

τὴν γραφήν· « ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν », καλῶς ποιεῖτε· [9]εἰ δὲ προσωποληπτεῖτε, ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε, ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται. [10]ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσῃ, πταίσῃ δὲ ἐν ἑνί, γέγονεν

préciser sa pensée. Le fidèle peut en effet trouver une excuse à son attitude envers le riche dans le précepte de la charité. Jac. approuve les égards, mais à la condition que le sentiment qui les inspire ne soit pas vicié par l'acception de personnes; ce qui, dans le cas présent, revient à dire que l'excuse est irrecevable. — μέντοι est adversatif, mais légèrement : « si d'ailleurs ». D'autre part Jac. vient de traiter sévèrement les riches à cause de leur conduite, il ne veut pourtant pas que ceux-ci soient exclus de la charité commune, ce serait d'un excès tomber dans un autre. Or dans la Loi il trouve le principe qui fixe l'attitude envers le riche et le pauvre. Comme d'habitude l'explication est donnée d'une manière concrète, plus que par l'exposé abstrait des idées.

νόμον τελεῖτε ici et Rom. II, 27, accomplir la Loi, c'est-à-dire l'observer complètement. Le terme de loi, dans le N. T., désigne généralement la Loi dans son ensemble (הַתּוֹרָה) plutôt qu'un commandement, ἐντολή; cette distinction est bien exprimée dans les paroles du jeune homme qui demande à N.-S. quel est le premier commandement de la Loi : ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ (Mt. XXII, 36). Mais ici la loi est selon l'Écriture (κατὰ τὴν γραφήν), il s'agit donc d'un précepte particulier, car la Loi dans son ensemble est elle-même l'Écriture. Le v. 10 montre bien que Jac. n'a eu en vue jusqu'ici qu'un précepte. Celui-ci est dit royal, car il est le premier en dignité et importance; il est lui-même toute la Loi d'après saint Paul (Rom. XIII, 8-10; Gal. V, 14).

Rapprocher l'expression νόμον βασιλικόν de νόμον ...τῆς ἐλευθερίας (I, 25) et de βασίλειον ἱεράτευμα (I Pet. II, 9), et dire que la Loi est royale parce qu'elle s'adresse à des héritiers du royaume et non à des esclaves (*Knowling, Mayor*), est une déduction forcée.

γραφήν désigne l'Écriture dans le sens du passage particulier de l'Écriture qui est cité : Lév. XIX, 18. Le N. T. emploie souvent αἱ γραφαί pour désigner l'Écriture dans son ensemble (Mt. XXI, 42; XXII, 29; Lc. XXIV, 27, 32, 45; Rom. XV, 4), et γραφή comme ici à propos d'un passage (Mc. XII, 10; Lc. IV, 21; Jo. XIX, 37). La Vulg. qui reproduit ailleurs cette nuance, ne l'a pas ici : *secundum Scripturas*.

ἀγαπήσεις futur dans le sens de l'impératif, tournure fréquente en hébreu et dans le grec hellénistique (Mt. V, 48; VI, 5; Rom. VII, 7), rare chez les classiques. Dans le texte du Lévitique, l'amour du prochain paraît limité à l'amour du Juif. Sans doute le terme רֵעַ est susceptible d'exprimer le prochain dans le sens le plus général, sans distinction de nationalité, mais les mots qui précèdent immédiatement : « *tu ne garderas pas rancune contre les fils de ton peuple* », semblent bien restreindre le sens du mot « prochain » à une acception nationale. Quoi qu'il en soit, les Juifs interprétaient le texte du Lévitique dans ce sens. Le mépris et la haine des païens

vous accomplissez la loi royale, selon l'Écriture : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », vous faites bien; [9]mais si vous faites acception de personnes, vous commettez un péché, [vous êtes] repris par la loi comme transgresseurs. [10]Quiconque, en effet, observe toute la loi et trébuche contre un point [de la loi],

étaient même pour eux des marques d'attachement à leur religion (cf. *supra* : ἀδελφός, I, 2 et LAGRANGE, *Saint Marc,* XII, 31). N.-S. a enseigné que le prochain que nous devons aimer est tout homme, fût-il notre ennemi (Mt. XXII, 34-40; Mc. XII, 28-31; Lc. X, 25-37). Jac. cite le texte du Lévitique et y voit, quoique peut-être moins clairement que saint Paul (Rom. XIII, 9; Gal. V, 14), ce que le Juif n'y avait pas vu, et tout ce que l'enseignement de Jésus en avait explicité : la charité chrétienne. Si les fidèles règlent leur attitude d'après la charité et non d'après les pensées perverses (II, 4), qui viennent du monde, ils font bien. — καλῶς, la rectitude de la conduite est souvent exprimée en grec par l'idée de la beauté.

9) L'autorité formidable de la Loi fournit à Jac. un nouvel et solide argument contre l'acception de personnes. — δέ s'oppose à la première supposition. — προσωποληπτεῖτε, *hapax* dans la Bible, ne se trouve avant saint Jacques dans aucun écrit connu; cf. προσωποληψία II, 1. — ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε comme ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν Mt. VII, 23. — ἐλεγχόμενοι, ce verbe à la voix active signifie faire honte, convaincre d'une erreur, d'une faute avec l'idée de reproche. C'est ici le sens à la voix passive. — παραβάτης « qui passe à côté (παρα-βαίνειν) ». Chez les Grecs on appelait de ce nom le soldat qui se tenait à côté du conducteur d'un char de guerre, pour combattre du haut de ce char (*Iliade*, XXIII, 132; XÉN., *Cyr.*, VII, I, 29). Au sens métaphorique, il s'agit de quelqu'un qui transgresse la loi; en ce sens le mot est rare chez les classiques.

Ceux qui font acception de personnes commettent le péché, car précisément le précepte de la charité oblige à ne pas mépriser l'un pour favoriser l'autre. Ce péché n'est pas seulement la transgression d'un précepte de la Loi, mais la transgression de la Loi dans son ensemble. ὑπὸ τοῦ νόμου a, en effet, une acception générale qui est expliquée au v. suivant.

10) — γάρ explique 9[b]. — ὅστις avec le subjonctif est généralement suivi de ἄν (Lc. X, 35; Jo. II, 5; XIV, 13), cependant l'omission se présente parfois chez les classiques; THUC. IV, XVIII, 4 : οἵτινες... νομίσωσιν; EUR., *Ion,* 856 : ὅστις ἐσθλὸς ᾖ. A cause de l'omission de ἄν quelques manuscrits (K L P) ont τηρήσει. — ὅλος se met avant l'article comme ici, ou après le substantif, τὸν κόσμον ὅλον (Mt. XVI, 26). — πταίειν, chez les classiques, a le sens de heurter et au mode intransitif de se heurter contre quelque chose, d'où au sens métaphorique celui d'échouer, de ne pas réussir. Dans Rom. XI, 11, πταίειν a le sens primitif de se heurter, trébucher (cf. LAGRANGE, *Épître aux Romains,* l. c.), dans Jac. ce verbe a plutôt le sens de se heurter contre la loi, de pécher (ici et III, 2); une acception pareille ne se retrouve pas avant lui. — ἐν ἑνί neutre comme ἐν μηδενί (I, 4), trébucher contre un point de la loi, un pré-

πάντων ἔνοχος. [11] ὁ γὰρ εἰπών· « μὴ μοιχεύσῃς, » εἶπεν καί· « μὴ φονεύσῃς »· εἰ δὲ οὐ μοιχεύεις, φονεύεις δέ, γέγονας παραβάτης νόμου. [12] οὕτως λαλεῖτε

cepte, avec référence implicite à l'acception de personnes, et non trébucher en une chose, car on va agréablement à la *res* du péché et on se heurte à la loi. — γεγόνεν, au parfait, marque la permanence, dans le présent, de l'effet d'une action passée; τηρήσῃ, πταίσῃ sont des aor., le sens est donc : celui qui garde la loi à chaque occasion et a péché ou pèche à un moment quelconque, est devenu et demeure ἔνοχος. Cet adjectif a peut-être moins ici le sens de coupable que celui d'exposé à une accusation, justiciable. — παντῶν au neutre et opposé à ἑνί, le sens n'est pas « justiciable de toutes choses », ce qui serait peu exact, car commettre un vol n'est pas commettre un homicide; mais « justiciable à l'égard de tous les points de la loi ». La notion de droit est la première en vue; la loi est considérée comme un tout; pécher contre un point de la loi, c'est se mettre en contravention avec toute la loi.

Volontiers le Juif se croyait juste (cf. *supra*, I, 26; Lc. XVIII, 11), il considérait plutôt ses actions bonnes que ses actions mauvaises, ou que ses omissions. Jac. suppose quelqu'un qui observe toute la loi, sauf un précepte. Cette omission suffit à tout gâter. Fier idéal de perfection que celui qui consiste à se considérer comme coupable envers toute la loi quand un seul précepte est violé! Mais la pensée de Jac. va-t-elle jusque-là?

Saint Augustin dans une lettre à saint Jérôme (*Ep.* CLXVII; *P.L.*, XXXIII, 733 et ss.) compare l'enseignement de saint Jacques à celui des Stoïciens sur la solidarité des vertus et des vices. D'après la doctrine du Portique l'homme est ou vertueux ou vicieux, car la vertu est un tout indivisible. Le vertueux ou le sage ne fait pas de faute, le vicieux ne fait pas de bien. Que si on trouve une coïncidence d'expressions entre l'enseignement de Jac. et celui du Portique, on lui trouve une véritable ressemblance de pensée dans la littérature juive. Dans le Talmud on lit une sentence qui rappelle tout à fait ce v. 10 : *Celui qui fait toutes choses mais en omet une, est coupable envers toutes spécialement* (*Schabbath*, 70, 2). On peut citer encore Rabbi Iokhanan : *Celui qui dit : je reçois toute la Loi excepté un mot, méprise la parole du Seigneur et rend nuls ses préceptes* (*Pesikta*, 50, 1). Avant ce Rabbin, les *Testaments des XII Patriarches* s'exprimaient comme lui : *Un autre prend, est injuste, vole, fraude, et fait l'aumône aux pauvres, cela a deux aspects mais tout cela est mauvais,* διπρόσωπον μὲν τοῦτο, τὸ δὲ ὅλον πονηρόν ἐστιν (*Aser*, II, 5 et ss.). Les rapprochements que l'on peut faire entre le v. 10 de Jacques et la littérature juive invitent à voir dans l'expression de l'Apôtre moins l'énoncé d'un fier idéal qu'un procédé juif d'amplification (et on sait comme les Juifs aiment à amplifier!) pour mettre en relief la gravité d'une faute. Même procédé littéraire dans Mt. V, 19; Rom. XIV, 23. Plus loin Jac. dit que nous péchons tous en beaucoup de choses (III, 2), il n'entend pas dire que nous sommes tous criminels. D'ailleurs au v. 11, il conclut non pas qu'on a commis deux crimes, mais simplement qu'on a transgressé la loi, ce qui est évident.

est devenu justiciable à l'égard de tous; [11] car celui qui dit : « Tu ne commettras pas d'adultère », dit aussi : « Tu ne tueras pas ». Or si tu ne commets pas d'adultère, mais si tu commets un meurtre, tu te rends transgresseur de la loi. [12] Ainsi parlez, ainsi

11) De même que le v. 10 explique 9[b], le v. 11 explique le v. 10. — ὁ εἰπών désigne Iahvé le souverain législateur d'Israël. L'ordre des commandements est celui du codex B des LXX (Ex. xx, 13, 15; Deut. v, 17, 18), comme dans Lc. xviii, 20, Rom. xiii, 9; mais avec une construction différente du codex B dans Jac. et Lc.; même ordre dans papyrus Nash (cf. *RB*. 1904, p. 245). Dans hébr. et A F (LXX) le meurtre est nommé avant l'adultère et cet ordre se retrouve dans Mt. v, 21, 27; xix, 18; Mc. x, 19. Peut-être Jac. et Luc ont-ils connu un texte différent de ceux que nous avons maintenant? — Après εἶπεν, καί est adverbial. — εἰ δέ fait ressortir l'opposition entre la volonté unique du législateur et la conduite du fidèle; εἰ μέν qui aurait été mieux en situation avec φονεύεις δέ pour marquer la double attitude envers la loi, n'aurait pas rendu cette opposition. — γέγονας, au parfait, marque la durée; cf. γέγονεν v. 10.

Il n'y a qu'un législateur. Les différents préceptes de la loi sont l'expression d'une même volonté. Unique est la volonté du législateur, unique est donc la loi qui l'exprime. Enfreindre un précepte, c'est enfreindre toute la loi, car c'est se mettre en dehors de la volonté divine.

Quatrième argument : le jugement (12-13).

Jac. rappelle la grande pensée du jugement, lequel rendra à chacun selon ses œuvres et viendra apporter une sanction à l'attitude observée vis-à-vis de la loi (12). A la suite de l'Évangile, il insiste sur la miséricorde (13).

12) Les paroles et les œuvres sont souvent nommées ensemble (cf. Act. i, 1; vii, 22; I Jo. iii, 18). Jac. a déjà parlé de la parole (i, 26), et développera plus loin le même sujet (iii, 1-12); il a aussi parlé des œuvres (i, 22) et y reviendra encore (ii, 14-26). οὕτως répété avec emphase indique une exhortation qui veut être pressante. — διά, comme dans Rom. ii, 12, désigne d'après quelle norme on sera jugé. — νόμου, sans article, est spécifié par ἐλευθερίας, l'expression désigne la loi chrétienne; cf. i, 25.

κρίνεσθαι, comme κρίσις du v. suivant, se rapporte au jugement de Dieu à la fin des temps, lors du retour glorieux du Christ (v, 7). Le verbe μέλλειν indique la certitude de ce jugement à venir; il a souvent dans le N.T. le sens de certitude basée sur un décret divin ou une révélation : ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν (Mt. xvii, 12; cf. Lc. ix, 44; Jo. xi, 51; Act. xvii, 31; Hébr. i, 14), parfois celui de proximité, commencement, ἤμελλεν τελευτᾶν (Lc. vii, 2; cf. Mc. xiii, 4; Apoc. x, 4). La Vulg. a compris dans ce sens : *incipientes judicari*, pensant moins au jugement lors du retour du Seigneur, qu'au jugement de Dieu qui s'exerce par les événements quotidiens selon une idée fréquente dans l'A.T.

Dans ce verset, la pensée de Jac. est la suivante : que si le respect de la

καὶ οὕτως ποιεῖτε ὡς διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι. [13] ἡ γὰρ κρίσις ἀνέλεος τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος· κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως.

[14] Τί ὄφελος, ἀδελφοί μου, ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ; μὴ

14, 16. *om.* το *ante* οφελος (**H**) *potius quam add.* (**TSV**).

Loi ne suffit pas à empêcher quelqu'un de faire acception de personnes, que du moins la certitude et la crainte du jugement le garde d'une pareille conduite, car ce n'est pas en vain que l'on transgresse la loi de liberté, c'est d'après elle que l'on sera jugé. Jac. suggère, par le titre qu'il lui donne, que cette loi de liberté est plus large que l'ancienne et aussi plus exigeante sur la miséricorde.

13) γάρ apporte avec un développement nouveau une raison spéciale de penser au jugement. — ἀνέλεος, *hapax* dans la Bible, formé régulièrement de τὸ ἔλεος, à la place du classique ἀνηλεής. — κρίσις après κρίνεσθαι est toujours le même procédé sémitique de composition (cf. *Introd.* p. xciii). Dans ce v. comme dans v, 12, κρίσις doit être entendu au sens péjoratif de jugement portant une sentence de condamnation, selon une acception fréquente dans le N.T. surtout dans Jo. (Mt. xxiii, 33 : πῶς φύγητε ἀπὸ τῆς κρίσεως τῆς γεέννης; cf. Jo. v, 24, 29; xii, 31; xvi, 8, 11; Hébr. x, 27). Le verbe κατακαυχᾶσθαι, usité dans le N. T. seulement ici et iii, 14; Rom. xi, 18, à la suite des LXX (Jér. xxvii, 11, 38; Zach. x, 12), ne se retrouve pas dans la littérature classique, il a le sens de traiter avec hauteur, de se glorifier à l'encontre de quelque chose ou de quelqu'un, avec une idée de supériorité ou de mépris. La préformante κατα renforce l'idée de la forme simple usitée i, 9; iv, 15 et souvent dans le N. T. Dans A on lit καυχάσθω δέ.

La miséricorde était une vertu recommandée dans l'A. T. (Michée vi, 8; Jér. ix, 23); elle est une condition au pardon des péchés (Eccli. xxviii, 2 et ss.). L'aumône était une de ses formes spécialement recommandée (Tobie iv, 7-12). Des pensées analogues se retrouvent dans la littérature juive non inspirée; *Test. XII, Patr., Zab.* viii, 1-3 : ἔχετε εὐσπλαγχνίαν κατὰ παντὸς ἀνθρώπου ἐν ἐλέει, ἵνα καὶ ὁ Κύριος εἰς ὑμᾶς σπλαγχνισθεὶς ἐλεήσῃ ὑμᾶς, cf. v, 3; *Sibyll.* ii, 224 : ῥύεται ἐκ θανάτου ἔλεος, κρίσις ὁππότ' ἂν ἔλθῃ. *Tant que tu seras miséricordieux Dieu sera miséricordieux envers toi, et si tu n'es pas miséricordieux, Dieu ne te fera pas miséricorde* (*Jer. Baba*, q. viii, 10, cité par *Ropes*, p. 201).

Notre-Seigneur reprend dans l'Évangile l'enseignement de l'A. T. sur la miséricorde, et lui communique un accent persuasif que nul autre maître n'avait su lui donner. Les miséricordieux sont l'objet d'une béatitude spéciale (Mt. v, 7). Le Père pardonnera si on pardonne (Mt. vi, 14, 15). On sera mesuré avec la mesure dont on se sera servi soi-même (Mt. vii, 2). La miséricorde peut s'exercer de deux façons; elle consiste soit à pardonner ceux qui nous ont fait du mal (Mt. xviii, 23-35), soit à être bon envers tous, spécialement envers les petits et les humbles (Mt. xxv, 34-46). Jac. l'entend surtout dans ce dernier sens.

Les fidèles seront jugés sur leur attitude envers les humbles; à la suite

agissez, comme devant être jugés par la loi de liberté. [13]En effet, le jugement [sera] sans miséricorde pour celui qui n'a pas fait miséricorde. La miséricorde le prend de haut avec le jugement.

[14]Quel avantage y a-t-il, mes frères, si quelqu'un dit avoir la

du Christ, Jac. déclare que le jugement sera sans miséricorde pour celui qui ne fait pas miséricorde. Mais celui qui fait miséricorde n'a pas à craindre ; une personnification hardie met cette idée en relief : la miséricorde le prend de haut avec le jugement. Trouvant un accueil favorable auprès du juge suprême, elle regarde avec dédain la sentence qui condamne, celle-ci ne lui peut rien. Augustin : *superponitur misericordia judicio : in quo inventum fuerit opus misericordiae, etsi habuerit aliquid forte in judicio quo puniatur, tanquam unda misericordiae peccati ignis extinguitur* (*Enar. in Psal.*, CXLIII, 8 ; *P. L.*, XXXVII 1861).

Que la pensée du jugement fasse donc pratiquer la miséricorde et mette en garde contre l'acception de personnes !

CINQUIÈME INSTRUCTION : LES RAPPORTS DE LA FOI ET DES ŒUVRES (II, 14-26).

Jac. a enseigné qu'il ne suffit pas d'écouter la parole mais qu'il faut l'accomplir (I, 19-27), qu'il n'est pas logique d'avoir la foi au Christ et de faire acception de personnes (II, 1-13) ; il a voulu montrer sur deux points pratiques comment la croyance doit régler la conduite de la vie. Jusqu'à présent il n'a abordé la question des rapports de la croyance et de l'action, c'est-à-dire les rapports de la foi et des œuvres, que d'une manière indirecte ; maintenant il va la traiter en elle-même ; il va formuler et expliquer la doctrine qui inspire sa pensée. Nous arrivons au point central de l'Épître.

Jac. est visiblement mécontent. Il sent chez quelques destinataires de son Épître une résistance qu'il veut vaincre ; il connaît des prétextes, des objections qu'il veut réfuter. Aussi n'a-t-il pas le ton calme du docteur qui expose une thèse, mais le ton vif du maître qui discute. On peut penser que certains Juifs devenus chrétiens, comprenant mal la doctrine de saint Paul sur la foi qui justifie sans les œuvres, comme Rom. III, 28 : λογιζόμεθα οὖν δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου, en tiraient des conséquences favorables à leur négligence dans la pratique des devoirs et des vertus (cf. *Introd.* p. LXIX et ss.).

Jac. énonce d'abord la thèse (14), puis il l'illustre par un exemple (15-17), lance un défi (18) et enfin prouve sa thèse à l'aide de deux sortes d'arguments, qu'il tire 1° de la foi des démons (19), et 2° de l'Ancien Testament (20-26).

LA THÈSE (14).

La foi sans les œuvres est incapable de nous sauver. L'idée du salut rattache très naturellement cette nouvelle péricope à la précédente ; alors

δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν; [15] ἐὰν ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὴ γυμνοὶ ὑπάρχωσιν καὶ

que celui qui aura fait miséricorde triomphera au jour du jugement, celui qui n'aura pas accompli les œuvres que postule la foi, sera condamné.

14) ὄφελος ne se retrouve que deux fois dans la Bible (Job, xv, 3; I Cor. xv, 32), en dehors de Jac.; plusieurs fois employé dans la littérature grecque, avec τί comme formule interrogative : τί γὰρ ὄφελος λέγειν μὲν τὰ βέλτιστα, διανοεῖσθαι δὲ καὶ πράττειν τὰ αἴσχιστα (PHILON, *De post. Cain.* 86; M. I, p. 241). — ἀδελφοί μου indique nouvelle péricope comme dans I, 19; II, 1. — ἐὰν λέγῃ forme classique de la condition universelle. L'acception de τις est générale, toutefois, dans la circonstance, il s'applique spécialement à un Juif chrétien. L'expression « celui qui dit avoir la foi » ne signifie pas que celui qui parle ainsi est hypocrite; Jac. ne met pas en doute l'existence de la foi. Comme le fidèle en question ne fait pas les actes qu'implique la foi, pour qu'on sache qu'il a cette vertu, il faut bien qu'il le dise. Saint Augustin entendait ainsi le texte (*De fide et op.*, XIV, 23; *P. L.*, XL, 212). L'antithèse n'est pas entre dire et avoir, λέγῃ et ἔχῃ, mais entre πίστιν et ἔργα. La position de πίστιν et d'ἔργα devant le verbe met l'emphase sur ces mots et fait ressortir l'antithèse voulue par l'auteur. Jac. marque donc un contraste entre deux modalités : celle d'avoir la foi et celle de n'avoir pas les œuvres de la foi.

La foi dont il est parlé dans toute cette péricope, mise à part la foi des démons, est, comme dans I, 3, 6, II, 5, la vertu théologale de foi; elle est l'adhésion de l'intelligence et de la volonté à Dieu et à son enseignement. Mais dans chaque cas, il y a une nuance spéciale à déterminer. La foi du chrétien diffère de la foi d'Abraham; le chrétien croit à l'enseignement de Jésus, Abraham à la promesse de Dieu. Le fidèle en question a une foi morte, Abraham une foi efficace en vue du salut. Mais si la foi, suivant les cas envisagés, diffère dans son objet ou dans son mode, elle est toujours la vertu de foi, la croyance en Dieu et ce sens général suffit à l'auteur pour établir sa démonstration.

ἔργα désignent les œuvres bonnes, la conduite en tant que conforme au bien voulu par Dieu, comme dans Mt. v, 16 : οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα. Il est remarquable que Jac. ne nomme pas les œuvres de la Loi, ἔγα νόμου, cependant c'était bien l'occasion de les nommer s'il avait cru que les œuvres de la Loi étaient la condition du salut pour les Juifs devenus chrétiens. Rien ne rappelle ici les préceptes spécifiquement mosaïques. — μὴ δύναται, comme dans III, 12, implique une réponse négative. — σῶσαι, cf. I, 21; la négation du salut équivaut à une condamnation au jour du jugement. — αὐτόν correspond à τις, il s'agit de la même personne. Cette seconde partie du verset est sous une forme interrogative la réponse à la question posée dans la première partie. La foi dont il s'agit est la foi sans les œuvres. Le cas envisagé est celui du fidèle qui vit en mauvais chrétien et compromet son salut. Il ne s'agit donc pas de la foi qui justifie.

Les prophètes avaient souvent mis en relief le contraste qui existait entre la conduite de la nation ou du fidèle et son appartenance à Iahvé. Jean-

foi et n'a pas les œuvres? La foi peut-elle le sauver? [15] Si un frère ou une sœur sont nus et manquent de la nourriture quoti-

Baptiste avait aussi prêché une conversion complète. Quand Jésus, à la fin du Sermon sur la Montagne, dit qu'il ne suffit pas de dire « Seigneur, Seigneur » pour être sauvé, et qu'il compare celui qui met ses paroles en pratique à un homme sage qui construit sa maison sur la pierre (Mt. vii, 21-27), il proclame avec son autorité, à la suite du Baptiste et des prophètes, que la foi en Dieu ne sert de rien pour le salut si elle n'est pas accompagnée des œuvres. Jac. reprend le même enseignement et aussi saint Paul (cf. Rom. ii; vi).

Windisch cite comme exprimant le sens de Jac. le livre IV d'Esdras viii, 33 « *justi enim, quibus sunt operae multae repositae apud te, ex propriis operibus recipient mercedem* » et renvoie à *Apoc. Baruch* li, 7 « *on est sauvé par ses œuvres* ». Ces textes expriment plutôt la doctrine que saint Paul combat dans l'Épître aux Romains. Dans le sens de Jac. il vaut mieux citer une sentence de Chammaï : « *Parle peu et fais beaucoup* » (*Pirkê Aboth* i, 16).

L'EXEMPLE (15-17).

Il est introduit brusquement comme pour iii, 11, 12; c'est une petite parabole qui illustre d'une manière pittoresque un principe abstrait.

15) La construction ἐὰν ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὴ ὑπάρχωσιν ....εἴπῃ δέ τις... μὴ δῶτε est semblable à celle des v. 2 et 3 du même chapitre, où il s'agit aussi d'un exmple ἐὰν εἰσέλθῃ ...εἰσέλθῃ δέ ...ἐπιβλέψητε δέ.

Après ἐὰν le codex A ajoute δέ, Peschitta ܘܐܢ; il ne s'agit plus alors d'une parabole illustrant un principe, mais d'un second cas parallèle à ἐὰν πίστιν λέγῃ du v. 14; mais l'omission de δέ, outre qu'elle est mieux appuyée par les manuscrits, donne un meilleur sens. — ἀδελφός, ἀδελφή cf. i, 2; il ne s'agit pas d'étrangers mais de frères, de chrétiens. C'est à leur égard, d'après saint Paul, que doit principalement s'exercer la charité (Gal. vi, 10); les chrétiens sont en effet beaucoup plus frères entre eux qu'avec les autres hommes, puisqu'ils sont unis au Christ, et participent à la même vie. — γυμνοί, le pluriel après deux sujets au singulier réunis par ἤ se retrouve chez les classiques; PLAT., *Leg.*, 838[a] : ὅταν ἀδελφὸς ἢ ἀδελφή τῳ γένωνται καλοί. — L'adjectif γυμνός signifie tantôt n'avoir pas de vêtement (Mc. xiv, 51, 52; Apoc. iii, 17; xvi, 15), tantôt n'en avoir presque point, n'avoir que le vêtement de dessous, χιτών, et pas celui de dessus, ἱμάτιον (peut-être Jo. xxi, 7); acception qui se retrouve assez souvent chez les classiques (HÉSIODE, *O. et j.*, 389, suivi par VIRG., *Georg.*, i, 299; cf. XÉN., *An.*, I, x, 3); dans le grec biblique, il signifie aussi être mal vêtu, avoir des vêtements misérables (Is. lviii, 7; Job xxxi, 19, 20; Mt. xxv, 36, 43; cf. II Cor. xi, 27). Ce dernier sens est celui qui convient le mieux ici, il s'agit d'un pauvre et d'une pauvresse peu vêtus et déguenillés. — λειπόμενοι fait parallélisme avec γυμνοί et dépend de ὑπάρχωσιν; il n'en dépend pas dans A qui ajoute ὦσιν. — ἐφημέρου,

λειπόμενοι τῆς ἐφημέρου τροφῆς, [16]εἴπῃ δέ τις αὐτοῖς ἐξ ὑμῶν· Ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ, θερμαίνεσθε καὶ χορτάζεσθε, μὴ δῶτε δὲ αὐτοῖς τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος, τί ὄφελος; [17]οὕτως καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστιν

hapax dans la Bible. L'expression ἐφήμερος τροφή se retrouve plusieurs fois chez les auteurs grecs : DIODORE, III, XXXII, 3; DION, *H.*, VIII, XLI; ARISTIDE, XLIX (cités par *Mayor*, p. 97). Dans les Évangiles, les mots ἄρτον σήμερον ou καθ' ἡμέραν (Mt. VI, 11; Lc. XI, 3) expriment au sens littéral une idée analogue. Ce frère et cette sœur sont vraiment pauvres, ils n'ont même pas de nourriture pour un jour. Leur nécessité est urgente, le secours doit être immédiat.

Peut-être en traçant ce tableau, Jac. pense-t-il à la scène du jugement qu'avait décrit le Maître (Mt. XXV, 31-46)?

16) δέ marque opposition entre la situation qui vient d'être exposée et l'attitude du fidèle qui va parler. « Allez en paix » est le congé d'une politesse bienveillante, pour dire d'être heureux (cf. χαίρειν I, 1). Cette expression est une formule juive לֵךְ לְשָׁלוֹם (Jug. XVIII, 6; I Sam. I, 17; XX, 42; II Sam. XV, 9), qui est souvent répétée dans le N. T. : ὕπαγε εἰς εἰρήνην (Mc. V, 34), πορεύου εἰς εἰρήνην (Lc. VII, 50; VIII, 48; cf. Act. XV, 33; XVI, 36). — θερμαίνεσθε, ce verbe usité dans le N. T. ici et Mc. XIV, 54, 67; Jo. XVIII, 18, 25, à propos de Pierre qui se chauffe, se retrouve plusieurs fois au passif dans les LXX associé avec l'idée de vêtements qui réchauffent, ainsi David n'était pas réchauffé par les manteaux dont on l'entourait : περιέβαλλον αὐτὸν ἱματίοις καὶ οὐκ ἐθερμαίνετο (I Rois, I, 1; cf. Job, XXXI, 20; Aggée, I, 6). Dans les montagnes de Palestine, il fait froid en décembre et en janvier, et on a besoin de vêtements chauds. — χορτάζεσθε (cf. χόρτον I, 11), au sens propre et à l'actif : engraisser de fourrage, d'herbe (HÉSIODE, *O. et j.*, 450) et, par dérivé, bourrer, en parlant de personnes (ARISTOPH., *Pax*, 139); dans le N. T. ce verbe perd le sens dérivé excessif et signifie seulement rassasier (Mt. XIV, 20; Mc. VI, 42; Jo. VI, 26); dans le grec hellénistique, on trouve χορτασία au sens de nourriture d'homme (DITTENBERGER, *Inscr. gr. or.* 200, 17). L'expression θερμαίνεσθε καὶ χορτάζεσθε peut s'entendre au passif (*Mayor, Ropes*) ou au moyen (*Beyschlag*); le passif serait indiqué par l'absence du pronom qui est employé généralement avec le moyen dans le N. T., comme dans I, 22 παραλογιζόμενοι ἑαυτούς; mais d'autre part le moyen est mieux en situation.

μὴ δῶτε pluriel, après τις au singulier. Quand le sujet est indéterminé, comme c'est le cas de τις, il équivaut à un collectif, et l'on passe facilement de l'expression « l'un quelconque d'entre vous » au pronom « vous ». — ἐπιτήδεια *hapax* dans le N. T. L'adjectif ἐπιτήδειος qui signifie convenable, approprié, se trouve employé avec l'article et au neutre chez les classiques, pour signifier les choses nécessaires à la vie : τὸ ἐπιτήδειον (XÉN. *Vect.* IV, 38); ordinairement au pluriel, comme dans Jacques : τὰ ἐπιτήδεια (HÉRODOTE, II, CLXXIV, 1; THUC. II, XXIII, 3). A l'expression classique Jac. ajoute τοῦ σώματος, il ne s'agit pas seulement de la nourriture, mais aussi du vêtement. — τί ὄφελος, cf. v. 14; l'inutilité est la même.

dienne [16] et que quelqu'un d'entre vous leur dise : « Allez en paix, chauffez-vous et rassasiez-vous », et que vous ne leur donniez pas les choses nécessaires à leur corps, quel avantage y a-t-il? [17] De même la foi, si elle n'a pas les œuvres, est morte en elle-

Le souhait de la paix formulé au commencement de la phrase faisait augurer une conclusion meilleure que des vœux inefficaces. En l'occurrence, ces vœux sont une ironie. L'indigent qui a froid et faim attend autre chose que le conseil de prendre des vêtements chauds et de la nourriture. On pense aux vers d'Horace : *Tibi di quaecumque preceris, commoda dent* (*Sat.* II, VIII, 75, 76).

L'exemple apporté montre que la pitié qui consiste en bonnes paroles sans se réaliser en œuvres ne mène à rien.

Isaïe avait déjà dit que le jeûne qui plaît à Iahvé est de rompre le pain à celui qui a faim, de couvrir de vêtements celui qui est nu (LVIII, 6, 7). Cette forme de la charité était tenue en haute estime par les Égyptiens. Herkhuf, guide de caravanes au temps de la Ve ou VIe dynastie, avait fait graver sur la porte de son tombeau à Assouan : *J'ai donné du pain à l'affamé, des vêtements au nu; j'ai abordé avec celui qui n'avait pas de bac* (SETHE, *Urkunden des alten Reichs.* Leipzig, 1903, p. 122); idées analogues dans les aventures de Sinuhit avec la couleur locale du désert : *Je donnai de l'eau à l'altéré, je mis sur le chemin le voyageur égaré, je sauvai celui qui avait été pillé* (ALAN. H GARDINER, *Notes on the Story of Sinuhe*, p. 171). Ces bonnes œuvres faisaient partie des anciennes formules liturgiques du Livre des Morts, l'âme devant Osiris disait entre autres choses favorables : *J'ai contenté les dieux avec ce qui leur agrée, j'ai donné du pain à l'affamé, de l'eau à celui qui avait soif, des vêtements à qui était nu et un bac à qui n'avait pas de bateau* (Texte du *Livre des morts*, chap. 125, dans ERMAN, *La religion égyptienne*, p. 148). Aux temps ptolémaïques, l'officiant mentionnait encore les mêmes œuvres dans sa prière en faveur du défunt : *O dieux écoutez la voix de l'Osiris un tel. Il a donné des pains à celui qui avait faim, des vêtements à celui qui était nu* (DE HORRAK, *Le livre des respirations*, dans *Biblioth. égypt.*, t. XVII, Paris, 1907, p. 133).

17) οὕτως, Jac. fait aussitôt l'application de l'exemple apporté; ainsi N.-S., Lc. XV, 10. La foi, si elle n'a pas les œuvres, est morte en elle-même (καθ' ἑαυτήν), et c'est parce qu'elle est morte, qu'elle n'a pas les œuvres — expression équivalente à κενή, ou ματαία ἡ πίστις de I Cor. XV, 14, 17. Le terme de mort appliqué à la foi ne signifie pas que la foi n'existe pas, mais qu'elle est stérile, comme l'arbre desséché que nous appelons mort; Épictète (*Diss.* III, XXIII, 28) dit de même : ἂν μὴ ταῦτα ἐμποιῇ ὁ τοῦ φιλοσόφου λόγος νεκρός ἐστι, καὶ αὐτὸς καὶ ὁ λέγων. Une telle foi est aussi inutile pour le salut que les souhaits inefficaces pour le soulagement de l'indigent. La pensée de Jac. va même plus loin et dépasse la portée de l'exemple allégué; la foi inutile pour le salut est la foi qui expose à la condamnation.

La foi n'est pas opposée aux œuvres, mais la foi qui n'a pas les œuvres est opposée à celle qui les a. La foi de bonne qualité est celle qui exerce ce

καθ' ἑαυτήν. [18]ἀλλ' ἐρεῖ τις· σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω· δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων, κἀγώ σοι δείξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν. [19]σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς Θεός ἐστιν; καλῶς ποιεῖς· καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν

19. εις Θεος εστιν (H) *potius quam* εις ο Θεος εστιν (S) *vel* εις εστιν ο Θεος (TV).

---

qu'elle croit. Comme Paul, Jac. pourrait écrire : πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (Gal. v, 6).

Le défi (18).

Avant d'apporter des arguments en faveur de sa thèse, Jac. lance un défi à ceux qu'il veut convaincre.

18) δεῖξον, montrer dans le sens de prouver, comme Dém. 521, 24 : δείξω αὐτὸν πολλῶν θανάτων ἄξιον ὄντα (même sens *infra*, iii, 13). — πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων est équivalent de πίστιν, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα (v. 17). Une expression analogue de défi se lit dans l'apologiste Théophile *Ad Autol.* i, 2 : δεῖξόν μοι τὸν ἄνθρωπόν σου κἀγώ σοι δείξω τὸν θεόν μου.

L'exégèse de ce verset est très difficile, aussi les interprétations sont-elles diverses. On peut les ranger en deux grandes catégories :

1° ἀλλ' ἐρεῖ τις annonce une objection, comme dans I Cor. xv, 35 : ἀλλ' ἐρεῖ τις· πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; cf. Rom. ix, 19; xi, 19. Un des fidèles critiqués par Jac. prend la parole. Mais l'objection est difficile à comprendre. On ne comprend guère que l'expression : σὺ πίστιν ἔχεις puisse s'adresser à Jac., car précisément Jac. est en train d'établir que la foi ne suffit pas; et il est évident que l'expression : κἀγώ ἔργα ἔχω ne saurait se rapporter à l'interlocuteur qui parle, puisque dans l'hypothèse ce dernier a la foi sans les œuvres et formule une objection contre l'enseignement de Jac. D'où grande difficulté, et non moins grande variété d'interprétations. — *a*) WH. Soden mettent un point d'interrogation après πίστιν ἔχεις, Jac. reprendrait la parole à κἀγὼ ἔργα ἔχω. Ménégoz (*Études de théol. et d'hist.* p. 126, note 1) fait la même coupure, sans interrogation. Mais on ne comprend pas bien pourquoi l'interlocuteur interromprait Jac. pour lui demander simplement s'il a la foi (*WH. Soden*), ou le constater (*Ménégoz*); de plus, le parallélisme de la phrase s'accorde mal avec cette coupure. — *b*) Spitta, Windisch supposent qu'après ἐρεῖ τις il y a une omission dans les manuscrits, la phrase objectée aurait disparu et les mots : σὺ πίστιν ἔχεις seraient la réponse de Jac., explication possible mais bien arbitraire. — *c*) Pfleiderer (*Urchristentum*², ii, p. 547), Hincks (*Journal of Bibl. Litt.* 1899, p. 199-201) croient à une corruption du texte et lisent σὺ ἔργα ἔχεις, κἀγὼ πίστιν ἔχω, d'après la leçon vieille latine du manuscrit de Corbeil : *tu operam habes, ego fidem habeo*. Loisy se rattache avec doute à cette opinion (*Les Livres du N. T.*, p. 251). Mais cette lecture isolée a tout l'air d'une correction; *lectio difficilis est praeferenda*. — *d*) Ropes et quelques autres pensent que σύ, κἀγώ sont mis à la place d'un pronom indéterminé, ὁ μέν, ὁ δέ ou

même. [18] Bien plus, on pourrait dire : « Tu as la foi et moi j'ai les œuvres, montre moi ta foi sans les œuvres, et moi je te montrerai la foi par [le témoignage de] mes œuvres. [19] Toi, crois-tu que Dieu est unique? Tu fais bien. Les démons croient aussi et ils

bien εἶς, ἕτερος, afin de donner plus de vivacité à la phrase. Jac. réplique à δεῖξόν μοι. L'interlocuteur semblerait intervenir en faveur d'une grande tolérance. La difficulté de cette explication est que Jac. dans sa réponse emploie les termes σου, κἀγώ dans un sens personnel, en parlant de l'interlocuteur supposé et de lui; or le parallélisme qui existe entre les deux phrases incline à penser que les pronoms contenus dans la première doivent se prendre eux aussi dans le sens personnel. A cause de ces difficultés, plusieurs auteurs estiment qu'il ne faut point chercher ici une objection.

2° ἀλλ' ἐρεῖ τις est une confirmation apportée par un tiers à l'enseignement de Jac., ἀλλά n'est pas adversatif mais emphatique comme dans Jo. XVI, 2; I Cor. VII, 21; II Cor. VII, 11. L'auteur fait intervenir ce fidèle par modestie, pour ne pas se mettre lui-même en scène (*Mayor*), ou mieux par un artifice littéraire afin de donner plus de vivacité à la phrase (*Beyschlag*). Zahn (*Einl.* p. 69, 70) propose de voir dans τις un Juif non chrétien qui opposerait à la foi que le chrétien dément par sa conduite, ses œuvres qui prouvent sa foi à lui. Mais, comme dans cette phrase rien ne rappelle spécialement un Juif, il est plus naturel d'entendre τις d'un fidèle. Dans 18^a il y a une constatation, l'un a la foi, l'autre a les œuvres. Cette constatation sert de point de départ à l'argumentation qui suit, 18^b : impossibilité de prouver qu'on a la foi si l'on n'a pas les œuvres. Il s'agit d'un défi. L'existence de la foi sans les œuvres n'est pas mise en doute, mais, après avoir dit qu'une telle foi est sans valeur (νεκρά), on ajoute qu'elle ne peut même pas prouver son existence.

Cette interprétation qui est l'opinion ancienne commune a l'avantage d'entendre le v. 18 dans un sens naturel, sans recourir à des suppositions plus ou moins compliquées (avec *Meinertz*). Les mots : σὺ πίστιν ἔχεις s'adressent à celui qui a la foi sans les œuvres, et κἀγὼ ἔργα ἔχω sont au nom de celui qui a les œuvres, non sans la foi, mais avec la foi, car, on va le dire, les œuvres prouvent l'existence de la foi. Le but du défi est de rabattre la jactance de celui qui n'a pas les œuvres. Il dit bien qu'il a la foi, mais qu'il fasse donc la preuve de son dire! Or il ne le peut pas. — Le tiers parle sans doute encore au v. 19 et Jac. reprend au v. 20. — L'intervention d'un interlocuteur était un procédé littéraire de la *diatribè* (cf. *Introd.* p. c).

PREMIER ARGUMENT : LA FOI DES DÉMONS (19).

L'argument vient comme preuve à la thèse énoncée au v. 14. Jac. veut porter maintenant les coups décisifs.

19) φρίσσουσιν, *hapax* dans N. T., ce verbe signifie se hérisser d'épis, en parlant d'un champ (*Iliade*, XXIII, 599), de lances, de boucliers, en parlant

d'une armée (*Iliade*, XIII, 339) et par analogie, frissonner, sans doute à cause des poils qui se hérissent, comme dans Job : ἔφριξαν δέ μου τρίχες καὶ σάρκες (IV, 15). Dans Daniel, VII, 15, φρίσσειν signifie la terreur religieuse; trembler devient synonyme de craindre. L'expression de Jac. sur les démons paraît bien avoir passé dans l'ancienne littérature chrétienne, cf. *Introd.* p. XIX.

La profession de foi en l'unité de Dieu était le commandement fondamental de la loi juive, Deut. VI, 4 : שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד; le texte grec est plus clair, quoiqu'il exprime la même pensée : ἄκουε Ἰσραήλ· Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστιν (cf. Mc. XII, 29; I Cor. VIII, 4-6; Éph. IV, 6). Au début de la prière du *Chemaʿ*, le Juif répétait deux fois par jour ce verset du Deutéronome; au temps de N.-S. et de saint Jacques l'usage de cette prière existait déjà, au dire de Josèphe (*Ant. jud.*, IV, VIII, 13). Le monothéisme religieux était la principale supériorité d'Israël sur les païens, et attira à la synagogue beaucoup d'âmes d'élite du monde gréco-romain; ce fut parmi celles-ci que l'Église naissante trouva ses principales recrues.

πιστεύεις ὅτι désigne la foi purement intellectuelle, que justes et méchants peuvent avoir, alors que πιστεύεις ἐν, εἰς, désigne plutôt la foi informée par la charité que les justes seuls possèdent. Bède a bien noté la nuance : *Aliud credere illum, aliud credere in illum... Credere illum (est) credere quod ipse sit Deus. Credere in illum, est diligere illum... Credere autem ipsum esse Deum, hoc et daemones potuerunt. Credere vero in Deum, soli novere qui diligunt Deum, qui non solo nomine sunt Christiani, sed et factis et vita* (*P. L.*, XCIII, 22).

Avec WH., Tisch., Soden, Vogels, nous entendons la phrase dans le sens interrogatif, tournure de style chez Jac. καλῶς ποιεῖς est une réponse, autrement Jac. eut écrit dans une seule venue : « tu crois... et tu fais bien ». L'interrogation ne suppose pas un doute; avec la réponse qui suit, elle équivaut à une affirmation. La pensée suit la même marche que dans le défi : à une constatation (σὺ πίστιν ἔχεις, σὺ πιστεύεις), on oppose un fait qui montre la mauvaise qualité de la foi sans les œuvres.

καλῶς est employé par les classiques tantôt dans un sens approbatif par rapport à ce qui vient d'être dit (Eur., *Or.*, 1216; Aristoph., *Ran.*, 888), tantôt dans un sens ironique ou poli (Aristoph., *Ran.*, 512). Ici, d'après Mayor, l'approbation est ironique comme dans Mc. VII, 9; Jo. IV, 17; II Cor. XI, 4. Mais elle appuie plutôt ce qui vient d'être dit : il est juste et bien de croire à l'unité de Dieu. L'argument part d'un fait sur lequel les interlocuteurs tombent d'accord. Celui qui parle se place sur le terrain de celui qu'il veut convaincre afin de l'en déloger plus vite.

Chez les Grecs le δαίμων était un dieu, souvent un dieu inférieur qui assignait à un mortel son destin, d'où le sens de génie tutélaire, et à un point de vue péjoratif, le sens de dieu néfaste. Le terme δαιμόνιον avait les mêmes acceptions, mais désignait surtout un être intermédiaire entre la divinité et l'homme : μεταξύ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ (Plat., *Con.*, 202e). Dans le grec des LXX, δαιμόνια est la traduction de שֵׁדִים, assyr. *šêdu*, et désigne à propos des idoles les mauvais esprits ou démons (Deut. XXXII, 17; Ps. CV (hébr. CVI), 37); δαιμόνιον ne traduit jamais שָׂטָן le chef des démons, accusateur des hommes

auprès de Dieu, et instigateur du mal; שָׂטָן est rendu par διάβολος (Job I, 6-12; II, 1-7; Zach. III, 1, 2; I Chron. XXI, 1). Cette distinction se retrouve dans le N. T. où δαιμόνια désigne les mauvais esprits, surtout à propos des cas de possession (Mt. VII, 22; XI, 18; Mc. I, 34; Lc. IV, 33; VIII, 2, 27-38; Jo. VII, 20; VIII, 48) et διάβολος, le chef des démons (Mt. IV, 1; XIII, 39; Lc. IV, 2; VIII, 12; Jo. XIII, 2; Act. X, 38; cf. *infra*, IV, 7).

La foi des démons (Mt. VIII, 29; Mc. I, 24; V, 7; Lc. IV, 41; Act. XIX, 15) est le résultat de la perspicacité naturelle de leur intelligence, mais n'est point une vertu surnaturelle comme chez l'homme; elle se ramène chez eux à une simple certitude. Des motifs de crédibilité font adhérer l'intelligence des démons à certaines vérités qu'ils ne connaissent pas en elles-mêmes. Saint Thomas dit à ce sujet : *vident enim* (*daemonia*) *multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiae a Deo esse; quamvis ipsi res ipsas, quas Ecclesia docet, non videant; puta Deum esse trinum et unum, vel aliquid hujusmodi* (*IIª IIªᵉ*, *q.* V, *art.* 2). La foi des démons est en quelque sorte nécessitée par l'évidence dont jouissent pour eux les motifs de crédibilité, *daemonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia* (*eodem loco : Ad Primum*); elle n'est donc pas libre comme celle de l'homme et demeure mauvaise (*Iª pars, q.* LXIV, *art.* 2, *Ad Quintum*); elle n'est donc pas méritoire. Jac. n'en précise pas l'objet.

Quelques théologiens pensent que la foi des démons a sa raison dernière dans leur aversion définitive du surnaturel, qui leur fait discerner les signes divins. « La répulsion volontaire du surnaturel produit chez les démons le même effet de clairvoyance que produit chez les fidèles l'acceptation aimante du surnaturel » (ROUSSELOT, dans *Recherches de sciences religieuses,* 1913, p. 23; cf. même revue : UBY, 1918, p. 67-68; AUG. VALENSIN, 1919, p. 381-382).

Toujours est-il que les démons ont une foi certaine et que cette foi n'est pas un *habitus* surnaturel, comme la *fides informis*. Elle a de commun avec la foi sans les œuvres de n'être qu'une connaissance intellectuelle, bien qu'elle soit de nature différente. Cette ressemblance suffit à Jac. pour établir son argument.

Le tremblement de terreur est chez les démons le résultat de leur foi contrainte. On peut préciser davantage. Les démons redoutent Dieu dont ils connaissent la justice et la puissance. Dans l'Évangile, les démons se plaignent à Jésus de ce qu'il vient les tourmenter avant le temps : ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς (Mt. VIII, 29). Jusqu'à ce moment ils avaient exercé leur empire sur le monde (cf. LAGRANGE, *S. Luc,* IV, 6, 7), et il leur en coûtait de commencer à le perdre avant un temps qu'ils prévoyaient. L'Apocalypse, dans la scène qui précède le triomphe final de l'Église, montre la défaite et le châtiment du séducteur, il est jeté dans la mer de feu et de soufre pour les siècles des siècles (XX, 9, 10). La ruine de l'empire de Satan commencée lors de la venue du Christ (Mc. I, 24; Lc. X, 18; Jo. XII, 31; Apoc. XII, 7-12), sera complète à la fin des temps, lors de son avènement glorieux. II Pet. (II, 4) et Jude (6) parlent de mauvais anges enfermés déjà dans les ténèbres et réservés pour le jugement du grand jour. A ce moment Dieu mettra fin à l'action des démons, la lutte sera terminée, les ennemis de Dieu terrassés

καὶ φρίσσουσιν. [20]θέλεις δὲ γνῶναι, ὦ ἄνθρωπε κενέ, ὅτι ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν; [21]Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη,

à jamais (I Cor. xv, 24; cf. *Assomption de Moïse* x, 1 : *alors le diable aura son terme, RB.*, 1905, p. 484). C'est surtout la perspective de ce jour terrible qui fait trembler les démons.

Et le fidèle qui a la foi sans les œuvres ne tremble pas! Il devrait craindre lui aussi la justice de Dieu. Mais non, il demeure dans une fausse sécurité. On sait qu'il n'y a pas de salut à envisager pour les démons. Comment alors le fidèle qui a comme eux une foi stérile, peut-il croire échapper au jugement de condamnation?

Deuxième argument (20-26).

Cet argument est tiré de l'A. T. Il est en quelque sorte double, car il allègue deux exemples : celui d'Abraham (21-23) et celui de Rahab (25), suivi chacun d'une conclusion relative à la thèse (24, 26).

20) Ce verset est une introduction à tout l'argument. Jac. semble reprendre ici la parole, et interpeller lui-même le fidèle, type de ceux qui ont la foi sans les œuvres et déjà mis en scène aux v. 14, 16 (τις), 18, 19 (σύ). L'intervention brusque de l'auteur donne de la vivacité au style. La phrase rappelle un procédé de la *diatribè* : ὦ ταλαίπωρε, μωρέ, πονηρέ (cf. *Introd.*, p. c-ci). D'ailleurs l'âme convaincue trouve naturellement certaines figures de rhétorique. Saint Paul use lui aussi du style direct : ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων (Rom. ii, 1; cf. ix, 20; I Tim. vi, 11) et avec le même ton altier : ἄφρων (I Cor. xv, 36). Jac. suppose que la conviction n'est pas encore complète et laisse entendre qu'il va apporter une preuve décisive. La Bible est pour le Juif comme pour le Chrétien la parole de Dieu, son autorité est sans réplique.

L'interrogation équivaut à une condition : « si tu veux savoir que la foi sans les œuvres est stérile, considère l'exemple d'Abraham et de Rahab ». La même tournure se retrouve dans Rom. xiii, 3 : θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποίει.

κενέ signifie vide. On peut penser à un homme qui a la tête vide, κενός serait alors synonyme de ῥακά (Mt. v, 22) et signifierait insensé (cf. ἄφρων, I Cor. xv, 36); maltraiter un être de raison n'est pas désobéir au Seigneur. On peut penser aussi à un homme qui s'en croit à tort et qui est vain; ainsi Soph. *Ant.* 709, à propos de vantards : οὗτοι διαπτυχθέντες ὤφθησαν κενοί. Peut-être est-il bien subtil de supposer que Jac. joue sur le mot. Dans les LXX κενός traduit רֵיקָם qui signifie souvent « avoir les mains vides » (Gen. xxxi, 42; Ex. iii, 21; xxiii, 15; Deut. xv, 13; xvi, 16; Ruth i, 21; iii, 17); même acception dans *Iliade*, ii, 298 : κενεὸν νέεσθαι, revenir les mains vides. Jac. ferait allusion à l'absence des œuvres : le fidèle en question a les mains vides devant Dieu.

ἀργή leçon de B préférable à celle de A ℵ *Pesch.* qui lisent νεκρά, sans

frémissent ». [20] Veux-tu savoir, ô homme insensé, que la foi sans les œuvres est stérile? [21] Abraham notre père, n'a-t-il pas été justifié par les œuvres quand il offrit Isaac son propre fils sur

doute d'après une correction conforme aux v. 17, 26. — ἀργός dans le sens de stérile se dit d'argent qui ne rapporte pas : α. χρήματα (Dém. 815, 15), de paroles, de travail qui n'aboutissent à rien : α. διατριβή (Aristoph. *Ran.* 1498); peut-être ici jeu de mots avec ἔργων. La foi sans les œuvres est appelée stérile relativement au salut.

21) L'énoncé de l'argument est encore donné sous la forme d'une question. Le cas d'Abraham était si connu que la réponse ne pouvait être qu'affirmative. Dans les v. 21-24 l'exemple de la foi du patriarche, la citation de l'Écriture et une partie du vocabulaire sont peut-être empruntés à saint Paul (cf. *Introd.* p. LXXII et ss.).

Le nom de père donné à Abraham est un titre souvent usité (Mt. III, 8; Lc. III, 8; XVI, 24; Jo. VIII, 39; Rom. IV, 1; 16). Les Juifs étaient fiers de leur qualité d'enfants d'Abraham, et plusieurs pensaient que cette qualité suffirait à leur assurer l'entrée dans le royaume messianique. Le pronom ἡμῶν ne constitue pas un argument en faveur de destinataires juifs; saint Paul parle de même aux Romains à propos d'Isaac (Rom. IX, 10).

Le verbe δικαιοῦν est employé par les LXX dans des acceptions très diverses; à l'actif, il signifie parfois déclarer juste au sens juridique, absoudre d'un crime, הִצְדִּיק (Ex. XXIII, 7; Deut. XXV, 1; Is. V, 23), très rarement rendre juste (sûrement Ps. LXXII (LXXIII), 13; peut-être Is. XLV, 25; Eccli. XVIII, 22), au passif, être juste (Gen. XXXVIII, 26; Ps. XVIII (XIX) 10), obtenir justice : ἵνα δικαιωθῇς (Is. XLIII, 26). Dans le N. T. on retrouve le sens de déclarer ou de reconnaître juste, reconnaître la justice de Dieu : ἐδικαίωσαν τὸν Θεόν (Lc. VII, 29), être reconnu juste par Dieu : ἐκ γὰρ τῶν λόγων σου δικαιωθήσῃ (Mt. XII, 37). Mais δικαιοῦν a parfois un sens théologique spécial, inconnu au grec profane et entrevu dans celui des LXX. Il signifie alors rendre juste, ce qui convient très bien, les verbes en οω indiquant la réalisation de l'idée exprimée par leur racine : v. g. τυφλοῦν, rendre aveugle. Il s'agit d'une rénovation surnaturelle de l'âme opérée par Dieu, en vertu de laquelle l'homme ennemi de Dieu devient son ami et héritier du royaume éternel; c'est la justification que Dieu opère dans l'âme en la faisant passer de l'état de péché à l'état de grâce ou de justice. Cette acception dans le sens de la justification première est paulinienne, au sens actif en parlant de Dieu qui justifie : Rom. III, 26, 30; IV, 5; VIII, 30; Gal. III, 8, au sens passif en parlant de l'homme qui est justifié : Rom. III, 24, 28; IV, 2; V, 9 (cf. Lagrange, *Épître aux Romains,* p. 122 et ss.). En quel sens Jac. entend-il ce verbe relativement à Abraham?

Dans toute la péricope il ne s'agit jamais de la justification initiale. Cette question qui tient une place si importante dans la théologie de saint Paul n'a rien à faire ici. C'est au point de vue de la justification initiale que se place Paul lorsqu'il écrit à propos d'Abraham : εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει

ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον; [22]βλέπεις ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη, [23]καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· « ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ, καὶ ἐλογίσθη

22. συνηργει (**HSV**) *et non* συνεργει (**T**).

καύχημα (Rom. IV, 2; cf. Lagrange, *Épître aux Romains* l. c.). Jac. ne s'élève pas à une spéculation aussi spéciale. Il veut simplement montrer que la foi sans les œuvres ne suffit pas pour le salut (v. 14), que c'est par les œuvres qu'on se rend juste. C'est dans ce but qu'il allègue l'exemple d'Abraham. Dans la pensée de Jac. δικαιοῦσθαι équivaut à « être rendu et reconnu juste », sans allusion à la justification première (cf. *Introd.* p. LXX). Abraham soumis à une épreuve terrible a obéi; c'est par ses œuvres que sa justice a été réalisée et reconnue.

ἀνενέγκας coïncide pour le temps avec ἐδικαιώθη; le verbe ἀναφέρειν signifie chez les classiques porter en haut ou en arrière, d'où, d'après le premier sens, la signification dérivée de faire monter, ainsi Mt. XVII, 1; Mc. IX, 2 : ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος, et dans le grec biblique celle d'offrir une victime sur l'autel, par allusion à la fumée de l'holocauste qui monte, traduction de l'hébreu הֶעֱלָה (Gen. VIII, 20; Ex. XXIV, 5; II Chron. XXIV, 14; Is. LVII, 6; cf. Hébr. VII, 27; XIII, 15; I Pet. II, 5); ici simplement faire monter sur l'autel. — θυσιαστήριον, de θυσιάζω (זָבַח) offrir en sacrifice, ne se retrouve que dans le grec biblique (cf. Gen. VIII, 20; Ex. XXIV, 4; Lév. XIV, 20) et chez Philon, Josèphe, pour désigner un autel : θ. τοῦ θυμιάματος, l'autel des parfums (Lc. I, 11), τὸ θυσιαστήριον l'autel des holocaustes sur lequel les victimes étaient brûlées dans le temple (Mt. V, 23; XXIII, 18-20). Abraham éleva lui-même l'autel pour y offrir son fils en holocauste (Gen. XXII, 6-9); il disposa une ou plusieurs pierres selon l'usage sémitique.

Jac. cite le sacrifice d'Isaac comme l'œuvre par excellence qui atteste la justice d'Abraham. — τὸν υἱὸν αὐτοῦ insiste avec emphase sur la grandeur de l'obéissance et de l'abnégation du patriarche. Isaac n'était-il pas le fils auquel l'alliance divine était promise (Gen. XVII, 15-22)? La fidélité d'Abraham fut d'autant plus belle que l'épreuve fut plus dure. La Genèse ne dit pas que le sacrifice d'Isaac fut imputé à justice à Abraham, mais elle s'exprime à son sujet d'une manière équivalente à celle de XV, 6 : *Je l'ai juré par moi-même, oracle de Iahvé, parce que tu as fait cela, et que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique, je te bénirai, je te donnerai une postérité nombreuse comme les étoiles du ciel* (XXII, 16, 17). Jac. ne considère pas seulement la justice d'Abraham au moment du sacrifice d'Isaac, ce fait est relaté comme exemple entre plusieurs autres (ἐξ ἔργων); il envisage le cas d'Abraham d'une manière globale; Abraham est le type de l'homme juste, l'ami de Dieu.

L'exemple tiré d'Abraham est d'une grande autorité. Ce patriarche était dans la tradition juive le modèle du croyant, le père de la foi. N'était-ce pas en vertu de sa foi qu'il avait quitté son pays, cru à la promesse divine et

l'autel? [22] Tu vois que la foi coopérait à ses œuvres et que par les œuvres la foi a été rendue parfaite; [23] et [ainsi] a été accomplie l'Écriture qui dit : « Abraham crut à Dieu et cela lui a été imputé

accepté l'immolation de son fils? Cf. Eccli. XLIV, 19-21; Sap. X, 5; I Mac. II, 52; Rom. IV, 16-21; Gal. III, 6; Hébr. XI, 8-12; 17-19; *Jubilées* XVII-XIX; et pour la littérature rabbinique : *Strack-Billerbeck*, III, p. 199-201). La tradition ne relève pas de doute chez Abraham lorsque dans sa vieillesse la naissance d'un fils lui fut annoncée (Gen. XVII, 17). Ce doute est admis par saint Jérôme (*Adv. Pelagianos*, III, 12; *P. L.*, XXIII, 582). Saint Paul entend le rire et la réflexion d'Abraham comme un exposé de la difficulté, sa foi et le miracle n'en sont que plus grands (cf. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, IV, 19). Dans les *Jubilées* (XVI, 19) le rire d'Abraham est le signe de la joie.

Si les fidèles abusaient de la doctrine de saint Paul pour dire que la foi suffisait au salut, il était bon de leur montrer ce que fut la foi d'Abraham. Celle-ci n'était pas une simple adhésion intellectuelle; elle était un principe d'action, elle se traduisait en œuvres.

22) Ce verset indique les rapports de la foi et des œuvres dans la vie d'Abraham, modèle proposé. Jac. à cette occasion fait constater (βλέπεις) combien la foi du Patriarche fut de bonne qualité.

συνήργει, aidait, coopérait; quatre fois dans le N. T. en dehors de Jac. (Mc. XVI, 20; Rom. VIII, 28; I Cor. XVI, 16; II Cor. VI, 1); usité ici à l'imparfait avec l'idée de durée, il ne s'agit pas d'un acte mais d'une vie. — πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ est en opposition à πίστις χωρὶς τῶν ἔργων du v. 20. La foi coopère aux œuvres d'Abraham en étant leur principe, elle les inspire car elle est unie à la charité. La foi d'Abraham ne fut donc pas stérile (χωρὶς τῶν ἔργων), mais féconde en œuvres. Et les œuvres qui procédaient d'elle l'ont rendue parfaite. — ἐτελειώθη, aor., l'action est considérée en elle-même en dehors de la durée; opposition à ἀργή ἐστιν du v. 20. — τελειοῦν, achever, rendre parfait (sens causatif des verbes en οω), est employé au passif chez les classiques à propos de semences, de plantes, qui arrivent à maturité (ARSTT., *Gen. an.*, IV, VIII, 4; THEOPHR., *Hist. des plantes*, VIII, II, 6), de temps révolus (PLAT., *Pol.*, 272 d), de désirs, de souhaits accomplis (HÉRODOTE, V, XI, 3), et dans le N. T. souvent au sens moral d'être parfait ou d'être rendu parfait (Phil. III, 12; I Jo. II, 5; IV, 12, 17, 18; cf. Jac. τέλειον I, 4; ἀποτελεσθεῖσα, I, 15). La foi peut être rendue parfaite en elle-même, devenant plus forte par suite de l'exercice des œuvres; elle peut plutôt être rendue parfaite par les œuvres considérées comme faisant un tout moral avec elle, les œuvres sont à la foi ce qu'est la fleur à la tige, elles en montrent la bonne qualité et en sont considérées comme le complément nécessaire.

L'idée du v. est l'union de la foi et des œuvres. Ce n'est pas par la foi seule qu'Abraham a été reconnu juste par Dieu, la foi seule est morte, ni par les œuvres seules car les œuvres supposent la foi qui les inspire (πίστις συνήργει), mais par l'union des deux.

23) Ce verset établit d'après l'Écriture la bonne qualité de la foi d'Abraham que l'on vient de constater.

Quand le verbe πληροῦν est usité par rapport à l'Écriture, il signifie toujours l'accomplissement d'un oracle prophétique ou d'une parole de Dieu ; ce sens est propre au grec biblique (Mt. I, 22; II, 17, 23 ; IV, 14; XXVI, 54; Mc. XIV, 49; Lc. IV, 21; XXIV, 44; Jo. XIII, 18; Act. I, 16; III, 18...) Jac. met ici le sacrifice d'Isaac (Gen. XXII) en rapport avec Gen. XV, 6 qui est cité. L'association des mêmes textes se retrouve, semble-t-il, dans I Mac. II, 52 : *Abraham n'a-t-il pas été trouvé fidèle dans l'épreuve et la justice ne lui a-t-elle pas été imputée?* Elle serait donc traditionnelle chez les Juifs. C'est au moment du sacrifice d'Isaac que la foi d'Abraham atteint sa plus haute perfection. Le texte de Gen. XV, 6 n'est pas prophétique, mais la tradition appliqua à une circonstance de la vie d'Abraham ce qui était dit à propos d'une autre, ou plutôt on considéra que le texte relatif à la justice d'Abraham n'avait eu sa complète signification qu'au moment du sacrifice d'Isaac. A ce moment le texte de Gen. XV, 6 est réalisé dans sa plénitude. Le traité *Mékilta* (40 b) dans son éloge sur la foi, à propos de Ex. XIV, 31, rapproche d'une manière analogue Gen. XV, 6 de Gen. XII, 3 et XXII, 17 et ss. : *Tu vois qu'Abraham, notre Père, par le seul mérite de la foi qu'il eut en Iahvé, hérita de ce monde et de l'autre, comme il est dit : Et il crut en Iahvé, et il lui compta cela comme justice.* — γραφή cf. *supra* II, 8.

La citation de la Genèse est faite d'après les LXX, avec changement de Ἀβράμ en Ἀβραάμ. Actuellement dans tous les grands manuscrits des LXX, on lit : καὶ ἐπίστευσεν, la leçon ἐπίστευσεν δέ était une lecture courante au premier siècle; on la retrouve dans Rom. IV, 3; PHILON, *De Mut. Nom.*, 177; M. II, p. 605; CLEM. ROM. *Epist.* I *ad Cor.* X, 6; JUSTIN, *Dial.*, 92. Au lieu de la tournure passive ἐλογίσθη, l'hébreu a le sens actif : « Abraham crut Iahvé, et il lui compta cela à justice. » Dans le texte de la Genèse la foi d'Abraham a pour objet la promesse d'une postérité, saint Paul l'entend bien en ce sens, Rom. IV, 19. La foi du patriarche n'est pas une simple adhésion intellectuelle, mais un principe d'action, comme le montre la suite de sa vie; selon la distinction de Bède citée plus haut (v. 19), Abraham *credit in Deum* mais non *credit Deo*. — ἐλογίσθη, ce verbe, comme חָשַׁב avec לְ, qu'il traduit (Gen. XV, 6; Ps. XXXII (XXXI), 2; CVI (CV) 31; II Sam. XIX, 20), signifie compter, porter au compte de, avec, au sens moral, l'idée de punir ou de récompenser : μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα (II Cor. V, 19; cf. Rom. IV, 6, 8).

δικαιοσύνην chez les LXX signifie la justice au sens d'une vie conforme à la volonté de Dieu; ce terme est en quelque sorte un synonyme de sainteté, de perfection, de conduite bonne et méritoire (Ps. VII, 9 en parallélisme avec ἀκακία; Ps. XVII, 21, en parallélisme avec καθαριότης; cf. Job XXVII, 6; Prov. X, 2). Telle est bien aussi la signification de ce mot dans Gen. XV, 6, au sens littéral propre. Abraham est reconnu juste, c'est-à-dire fidèle à Dieu. La Genèse n'envisage pas la justification première au sens catholique, ni l'imputation de la justice au sens luthérien. Saint Jérôme, saint Jean Chrysostome et toute son école n'ont jamais vu dans Gen. XV, 6 la justification première. L'acte de foi d'Abraham est considéré comme une œuvre parfaite, sainte. Le Ps. CVI (CV), 31, emploie la même expression à propos de l'exploit de Phinées (Num. XXV) καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην εἰς γενεὰν καὶ γενεάν.

(Pour plus de détails sur Gen. XV, 6, cf. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, p. 84-86).

Dans l'Éthique d'Aristote, la justice est considérée comme une vertu parfaite, qui résume les autres en elle-même; son domaine ne dépasse pas l'homme et la société : αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μέν ἐστι τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον (*Eth. Nic.* V, I, 15). Dans l'A. T. la conception de la justice est beaucoup plus profonde; la justice est une vertu religieuse, elle est avant tout l'accomplissement du devoir envers Dieu. Pour Aristote le juste est un sage, chez les Hébreux il est un saint.

Dans le N. T. δικαιοσύνη garde l'acception des LXX, et en prend une nouvelle. L'acception de δικαιοσύνη au sens de perfection morale se retrouve dans Mt. V, 20 : ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, (cf. Lc. I, 75; Jo. XVI, 8, 10; II Cor. VI, 14; I Pet. II, 24, etc. et *infra*, III, 18). Chez saint Paul, δικαιοσύνη signifie souvent la justification, ou état de justice, selon une acception propre à l'Apôtre (Rom. I, 17; III, 21; IV, 11, 13; V, 17, 21...).

Dans la citation qu'il fait de la Genèse, Jac. garde le sens littéral propre et reste dans le plan juif. A cause de la qualité de sa foi, Abraham a été reconnu juste par Dieu, c'est-à-dire comme ayant une conduite bonne et sainte. Saint Paul cite le même texte dans sa thèse sur la justification par la foi, Gal. III, 6, Rom. IV, 3. Il veut établir qu'Abraham a été justifié par la foi, mais il ne dit pas que la justification première d'Abraham eut lieu au moment visé par Gen. XV, 6. Avant les révélations faites en Canaan, le Patriarche était déjà l'ami de Dieu. Il semble bien que dans l'usage qu'il fait de Gen. XV, 6, Paul veuille seulement montrer aux chrétiens que c'est la foi qui rend agréable à Dieu et non les œuvres de la Loi (cf. LAGRANGE, *Épître aux Galates* et *Épître aux Romains* aux endroits cités); il entend donc Gen. XV, 6, comme Jac. dans le sens d'un éloge de la foi d'Abraham, seulement il apporte cet éloge en exemple dans une thèse différente. Ce même éloge vaut chez Jac. pour établir l'inutilité de la foi sans les œuvres, car la foi d'Abraham fut active, et il vaut chez Paul pour montrer qu'Abraham a plu à Dieu par sa foi.

Abraham est appelé « ami de Dieu » dans le texte hébreu de II Chron. XX, 7 אֹהַבְךָ (LXX : τῷ ἠγαπημένῳ σου), et dans celui d'Isaïe XLI, 8 אֹהֲבִי (LXX : Ἀβραὰμ ὃν ἠγάπησα, Sym. τοῦ φίλου μου). Ce procédé de citation appelé *rémez* (allusion) est fréquent chez les Rabbins. L'amitié de Dieu pour Abraham est mentionnée plusieurs fois dans l'A. T. Iahvé appelle Abraham son serviteur Ἀβραὰμ τοῦ παιδός μου (Gen. XVIII, 17, transcrit φίλου μου par Philon, *De Sobr.* 56; M. I, p. 401); Azarias prie Dieu διὰ Ἀβραὰμ τὸν ἠγαπημένον ὑπὸ σοῦ (Dan. III, 35). La mention de cette amitié se retrouve dans les apocryphes (*Jubilées* XIX, 9; XXX, 20; *IV Esdr.* III, 14), chez Philon (*De Abraham*, 89-98; M. II, p. 14, 15), cf. *Pirké Aboth*, V, 4. De la tradition juive, elle a passé chez les auteurs chrétiens (CLEM. ROM. *Epist.* I *ad Cor.* X, 1; TERTULLIEN, *Adv. Jud.*, II; IRÉNÉE, IV, XVI, 2) et chez les Arabes; ceux-ci désignent Abraham sous le nom de « l'ami d'Allah » ou simplement de « l'ami » *El Khalil* الخليل. Ce titre synonymique a été donné par les Arabes à l'antique ville d'Hébron où est le tombeau du Patriarche.

αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην », καὶ φίλος Θεοῦ ἐκλήθη. [24] ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον· [25] ὁμοίως δὲ καὶ Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ὑποδεξαμένη τοὺς ἀγγέλους καὶ ἑτέρᾳ ὁδῷ ἐκβα-

De rares philosophes païens ont entrevu l'amitié de Dieu pour l'homme, XÉN., *Mem.*, II, I, 33 (c'est la Vertu qui parle) : δι' ἐμὲ φίλοι μὲν θεοῖς ὄντες, surtout PLAT., *Leg.*, 716 [d] : ὁ μὲν σώφρων Θεῷ φίλος, ὅμοιος γάρ — ÉPICT. *Diss.* IV, III, 9 : ἐλεύθερος γάρ εἰμι, καὶ φίλος τοῦ θεοῦ. Mais cette amitié est si abstraite et si froide qu'elle ne saurait être comparée à celle de Dieu pour Abraham et encore moins à celle de Jésus pour ses disciples (cf. Jo. XV, 14, 15).

24) Jacques tire la conclusion de l'argument scripturaire emprunté à la vie d'Abraham. Cette conclusion est la réponse directe au v. 20, et peut-être aussi une réponse au v. 14, car l'auteur semble penser à toute la démonstration qu'il vient de faire; il se place à un point de vue général (ἄνθρωπος) et s'adresse à tous (ὁρᾶτε) comme au début de la péricope (ἀδελφοί μου 14; τις... ἐξ ὑμῶν, 16). — δικαιοῦται même sens que ἐδικαιώθη v. 21. Dans Rom. III, 28 : λογιζόμεθα οὖν δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου, le verbe δικ. se rapporte à la justification première, il n'y a donc pas de contradiction avec le texte de Jac. De même pour Gal. II, 16. Quand Paul parle de la question que Jac. traite ici, il pense comme lui : *Ce ne sont pas en effet ceux qui entendent lire une loi qui sont justes auprès de Dieu; mais ce sont ceux qui la mettent en pratique, qui seront reconnus justes* (Rom. II, 13, trad. LAGRANGE). Cf. *Introd.* p. LXX et ss.

La conclusion est dirigée contre ceux qui pensent que la foi qui ne serait pas accompagnée d'œuvres suffit au cours d'une vie pour être juste devant Dieu. Aussi Jac. met-il l'accent sur les œuvres. Dire que c'est par les œuvres et non par la foi seule qu'on est juste, revient à dire que c'est par la foi unie aux œuvres. La foi est nécessaire (πίστις συνήργει, v. 22), mais elle ne suffit pas. L'union de la foi et des œuvres pour être agréable à Dieu, et donc pour être sauvé au jour du jugement, telle est la conclusion qui ressort de l'exemple d'Abraham, et qui prouve le bien-fondé de la thèse.

25) L'exemple de Rahab (Jos. II, VI) est parallèle à celui d'Abraham (21) et se rapporte semblablement au v. 20. Le but est le même. L'exemple d'Abraham est convaincant, ce patriarche n'est-il pas le juste par excellence? Mais voici une cananéenne, une courtisane, qui de pécheresse qu'elle était, est devenue, par ses œuvres unies à sa foi, agréable à Dieu. Ce deuxième exemple est décisif. Même forme interrogative.

καί est emphatique. — ἐδικαιώθη même sens que v. 21. — ὑποδεξαμένη, ce verbe seulement 4 fois dans le N. T. ici et Lc. X, 38; XIX, 6; Act. XVII, 7, toujours avec le sens, fréquent chez les classiques, de recevoir un hôte sous son toit; la forme simple sans ὑπό est davantage usitée en ce sens par le N. T. (Hébr. XI, 31 à propos de Rahab), et moins par les classiques. — ἀγγέλους est un des rares exemples du N. T. où ce nom de messagers soit donné à des hommes et non à des êtres célestes (de même Lc. VII, 24; IX, 52). *Vulg.* : *nuncios*. Cette acception qui est classique se retrouve dans les LXX où ἄγγελος traduit מַלְאָךְ entendu souvent d'hommes envoyés en mission

comme justice » ; et il a été appelé ami de Dieu. [24]Vous voyez que l'homme est justifié par les œuvres et non par la foi seule. [25]De même Rahab la courtisane n'a-t-elle pas été justifiée par les

(Gen. xxxii, 3 (4) ; I Sam. xi, 3, 4 ; xvi, 19...). L'Épître aux Hébreux (xi, 31) appelle les mêmes envoyés de Josué κατασκόπους, lu ici, chez Jac., par C Kmg L *Boh. Pesch.* sans doute par analogie avec LXX : ἀπέστειλεν Ἰησοῦς... δύο νεανίσκους κατασκοπεῦσαι (Jos. ii, 1).

ἐκβαλοῦσα, chasser, forcer à partir (Mt. xxi, 12 et parallèles; xxii, 13; Mc. v, 40), ici simplement faire partir, envoyer, comme Mt. ix, 38; Jo. x, 4; peut-être avec image, par allusion à l'escalade (Jos. ii, 15).

Rahab était une courtisane qui exerçait son métier à Jéricho. — πόρνη désigne la femme qui se conduit mal en vue d'un gain (Mt. xxi, 31; Lc. xv, 30; I Cor. vi, 15). La descente des envoyés de Josué chez Rahab qui les accueille avant de les connaître, montre que cette femme recevait volontiers chez elle et était connue comme telle. Le code de Hammourabi défend aux prêtresses l'accès des tavernes (art. 110, trad. Scheil), sans doute parce que ces lieux étaient mal famés. Josèphe (*Ant. jud.*, V, i, 2, [7), quelques autres Juifs, des Pères, comme saint Jean Chrysostome, ont essayé d'adoucir le terme de courtisane donné à Rahab par l'Écriture. Ils firent de Rahab une hôtelière, chez laquelle les envoyés de Josué auraient tout simplement logé. Mais le Targum sur Josué ii, 1 garde le sens péjoratif qui est d'ailleurs le vrai sens de l'hébreu זוֹנָה et du grec πόρνη; de même saint Ambroise : *meretrix* (*in Ps.* xxxvii, 3; *P. L.*, XIV, 1020), Bède. De plus, parler d'hôtellerie en Canaan, à cette époque, est un anachronisme; il ressort de la lecture de la Bible, que chacun emportait en voyage ses provisions et couchait où il pouvait. Pour Jac., comme pour Hébr. xi, 31, la foi et les œuvres de Rahab sont d'autant plus admirables que cette femme a été plus pécheresse auparavant. Dans Apoc. (xvii, 1, 5, 15) πόρνη est dit par métaphore de la Babylone coupable.

Jac. ne parle pas de la foi de Rahab qui était célèbre chez les Juifs. Hébr. xi, 31 en fait l'éloge. Les paroles de Rahab montrent bien qu'elle croyait au vrai Dieu : *C'est Iahvé votre Dieu qui est Dieu dans les cieux en haut et sur la terre en bas* (Jos. ii, 11). Les prodiges opérés par Dieu en faveur de son peuple l'ont convaincue, elle sait que les Hébreux seront vainqueurs. Son attitude confirme ses paroles, elle se dévoue pour les envoyés de Josué au risque de sa vie.

La foi de Rahab ne fut donc pas inactive et vaine, mais se traduisit en œuvres de charité. Jac. en indique deux : la réception des envoyés israélites et l'indication d'un autre chemin. A cause de ses œuvres Rahab devint juste devant Dieu, ἐδικαιώθη. Sa foi, l'aide qu'elle apporta aux Hébreux, rachetèrent son passé. Jac. considère sa conduite comme une conversion. Il met l'accent sur les œuvres, mais les œuvres ne vont pas sans la foi, elles la réalisent.

Rahab, type des nations païennes qui devaient se convertir, mérita d'être comptée parmi les ancêtres du Messie (Mt. i, 5), au même titre que Thamar, Ruth, Bethsabée, femme d'Urie, qui elles aussi n'étaient pas israélites.

λοῦσα; [26] ὥσπερ γὰρ τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν ἐστιν, οὕτως καὶ ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστιν.

26. γαρ *post* ωσπερ (**TSV**) *potius quam om.* (**H**).

Cette étrangère, qui avait déserté la cause de son peuple pour servir Israël, plut beaucoup aux Rabbins. Ceux-ci la comptèrent parmi les quatre plus belles femmes d'Israël, avec Sara, Abigail, Esther; ils firent d'elle l'épouse de Josué, et non plus de Salmon (Ruth. IV, 21; Mt. I, 5), qui ne fut pas jugé assez glorieux, et aussi l'ancêtre de plusieurs prophètes, Jerémie, Ezéchiel, etc. (*Mégillah*, 14, 2).

26) Ce v. est la conclusion du précédent et est parallèle au v. 24. C'est toujours l'inséparabilité de la foi et des œuvres qui est affirmée, mais sous une autre forme. La pensée s'exprime dans une comparaison. B omet γάρ.

Dans le N. T. ainsi que chez les Grecs σῶμα désigne tantôt le corps vivant (Mt. V, 29; VI, 22; Mc. V, 29), tantôt le corps mort, le cadavre, comme toujours dans Homère (Mt. XXVII, 58, 59). Ici le corps est considéré comme animé; il est mort, quand il n'a plus son πνεῦμα. Il est difficile de dire en quel sens Jac. entend le mot πνεῦμα; deux acceptions sont possibles, celle d'âme ou celle de souffle de vie. Le mot πνεῦμα se retrouve souvent au sens d'âme dans le N. T. : âme séparée du corps (Hébr. XII, 23; I Pet. III, 19), âme siège des pensées et des sentiments (Mt. V, 3; Mc. II, 8; Lc. I, 47; Jo. XI, 33; XIII, 21). Mais, quand il s'agit de la vie ou de la mort, le mot πνεῦμα peut être considéré comme l'équivalent de l'hébreu רוּחַ et signifier souffle de vie. Dans la langue biblique et la psychologie hébraïque le souffle est considéré comme le principe vital ou le signe de la vie, différent de l'âme (נֶפֶשׁ); quand Dieu fait vivre, il met un souffle dans les narines (Gen. II, 7), quand il fait mourir, il le retire : ἀντανελεῖς τὸ πνεῦμα αὐτῶν καὶ ἐκλείψουσιν (Ps. CIII (CIV), 29; cf. Ps. CXLV (CXLVI), 4; et PODECHARD, *L'Ecclésiaste*, p. 313-316; DHORME, *L'emploi métaphorique*, *RB.*, 1920, p. 482). Cette psychologie sémitique (cf. DHORME, *La religion assyro-babylonienne*, Paris, 1910, p. 187-188) semble être mieux dans la note de Jac. D'ailleurs quel que soit le sens précis dans lequel celui-ci entend πνεῦμα, le sens général est le même : la foi sans les œuvres est morte comme le corps sans l'âme ou sans le souffle de vie.

Comme le πνεῦμα coopère avec le corps, ainsi les œuvres coopèrent avec la foi. Deux relations sont comparées entre elles : celle de la foi et des œuvres et celle du corps et du πνεῦμα. L'image ramène la pensée au v. 17, et termine bien la péricope — *inclusio* sémitique (cf. *Introd.* p. XCI).

SIXIÈME INSTRUCTION : LA MAITRISE DE LA LANGUE (III, 1-12).

Aucun lien spécial ne rattache cette instruction à la précédente. L'introduction est un peu recherchée. Jac. part de l'idée qu'il ne faut pas désirer obtenir

œuvres, quand elle a reçu les messagers et les a envoyés par un autre chemin? [26] Car de même que le corps sans le souffle de vie est mort, ainsi la foi sans les œuvres est morte.

la fonction de maître ou de didascale (III, 1, 2^a). Au premier abord on pense que tel va être le sujet de la péricope, il n'en est rien. La fonction de maître amène, avec à propos, l'éloge de celui qui ne pèche pas en paroles (2^b). L'auteur arrive alors au sujet qu'il veut traiter : la maîtrise de la langue. Il a déjà abordé la question (I, 19, 26; II, 12), mais il la reprend ici pour la traiter avec ampleur. Les pensées sont exprimées dans une suite de comparaisons heureuses; quoique l'ordre et l'enchaînement des idées ne soient pas rigoureux, on peut proposer la division suivante : puissance de la langue (2^b-5^a), sa nocivité (5^b-8), son usage (9-12).

CHAPITRE III

III [1] Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου, εἰδότες ὅτι μεῖζον κρίμα λημψόμεθα. [2] πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες· εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει, οὗτος

Introduction (1, 2ᵃ).

Il ne faut pas vouloir s'ériger en maître.

1) διδάσκαλοι, ce titre est opposé à μαθητής (Mt. x, 24, 25; Lc. vi, 40), et est l'équivalent de רַבִּי (Jo. i, 38). Il désigne celui qui enseigne les autres. On sait combien les pharisiens l'aimaient (Mt. xxiii, 7), et de quelle haute estime il était l'objet chez les Juifs. Le maître avait l'auréole du sage et du scribe (Eccli. xxxviii, 24-xxxix, 11; Sap. viii, 10 et ss.; cf. *Test. XII Patr.*, *Lévi* xiii), il était entouré d'honneurs; contredire son enseignement c'était presque contredire Dieu : *L'étudiant qui entre en désaccord avec son maître, c'est comme s'il entrait en désaccord avec la Shékinah; celui qui parle ou pense mal de son maître, c'est comme s'il agissait de la sorte contre la Shékinah* (*Sanhedrin*, 110ᵃ; cf. Taylor, *Sayings of Jewish Fathers*, Cambridge, 1897, p. 71). Le titre de διδάσκαλος convient spécialement à N.-S. qui approuve qu'on l'appelle ainsi (Jo. xiii, 13; cf. Mt. xxvi, 18; Mc. xiv, 14). — γίνεσθε à l'impératif, mode indiqué par le contexte et de style chez Jac. — ἀδελφοί μου indique une nouvelle péricope; cf. ii, 14.

L'Église naissante eut ses didascales. Saint Paul les range parmi ceux qui ont reçu un charisme; il les place après les apôtres et les prophètes dans I Cor. xii, 28, après les apôtres, les prophètes, les évangélistes et les pasteurs dans Éph. iv, 11. Parmi ces maîtres ou prédicateurs, les uns étaient sédentaires, les autres itinérants. Tous n'étaient pas membres de la hiérarchie; ils étaient parfois des laïques que l'Esprit ou le zèle poussaient à prendre la parole dans les assemblées et à exhorter les frères. A Corinthe des femmes voulurent même remplir cet office, mais Paul s'y opposa (I Cor. xiv, 34).

Pourquoi Jac. ne veut-il pas qu'il y ait beaucoup de maîtres parmi les Juifs devenus chrétiens? Il réagit contre la recherche ambitieuse d'un titre et d'une fonction enviés, sa voix se fait l'écho de celle de Jésus : ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββί (Mt. xxiii, 8). Une autre cause, qui n'exclut pas le rappel à la modestie, peut aussi avoir amené l'Apôtre à faire cette recommandation. De bonne heure, il y eut des abus chez les didascales, surtout chez les didascales d'origine juive. Certains parmi ceux-ci se mirent à enseigner avant d'être complètement instruits, tel Apollos, ce fameux Juif alexandrin, qui

[1] Ne soyez pas nombreux [à prendre l'office de] maîtres, mes frères, sachant que nous recevrons [la sentence] d'un jugement plus strict. [2] car en beaucoup de choses nous trébuchons tous. Si quelqu'un ne trébuche pas en parole, celui-ci est un homme parfait,

arrivant à Éphèse ne connaissait que le baptême de Jean (Act. XVIII, 24-XIX, 7). D'autres, plus ou moins brouillons et entêtés dans leurs idées, n'enseignaient pas la doctrine véritable et troublaient les églises, tels ces frères qui un jour vinrent de Jérusalem à Antioche et dirent aux convertis de la gentilité qu'ils devaient se faire circoncire pour être sauvés (Act. XV, 1). On sait combien saint Paul eut à souffrir de la part de faux frères judaïsants qui troublaient les consciences par leurs discours. Il écrit contre eux l'Épître aux Galates. Vers la fin de sa vie, à plusieurs reprises, il met ses correspondants en garde contre de faux docteurs qui paraissent presque toujours imbus de doctrines judaïques (Éph. V, 6, 7; Col. II, 16-23; I Tim. I, 3-7; IV, 1-3, 7; II Tim. IV, 3, 4; Tite I, 10-14; III, 9; cf. Act. XX, 29, 30). Jac., sans envisager des erreurs spéciales, peut bien vouloir réagir contre des abus. Dans la lettre écrite lors de l'assemblée de Jérusalem, il blâme avec les autres rédacteurs ceux qui sont allés, sans mandat, à Antioche, agiter les consciences (Act. XV, 24). Il peut donc bien envisager ici un fait de discipline. Il ne veut pas que le zèle s'exerce indépendamment de la modestie, et aussi de la compétence.

εἰδότες indique le motif pour lequel on doit observer une sage réserve, et ne pas tant chercher à s'ériger en maître. — κρίμα est le plus souvent pris en mauvaise part dans le N. T. et signifie alors jugement défavorable et, par extension, avec λαμβάνειν, condamnation (Mc. XII, 40; Lc. XX, 47; Rom. XIII, 2). Ici le sens de jugement défavorable ou de condamnation est trop fort, car Jac. se range lui-même au nombre des didascales (λημψόμεθα) et son espérance est bien d'éviter une pareille sentence au dernier jour. Si la fonction de maître est dangereuse, on peut tout de même s'en acquitter bien quelquefois et l'auteur s'y applique. Il semble donc que l'expression « μεῖζον κρίμα » veuille signifier « jugement plus strict ». Le but de Jac. est de mettre en relief la responsabilité qu'encourt celui qui enseigne les autres. Le maître sera jugé plus sévèrement, car il répondra de l'enseignement qu'il donne et il doit mieux que les autres connaître et accomplir son devoir. A lire le N. T. on est amené à penser que les docteurs juifs s'appliquaient mieux à enseigner la vertu qu'à la pratiquer : πάντα οὖν ὅσα ἐὰν εἴπωσιν ὑμῖν ποιήσατε καὶ τηρεῖτε, κατὰ δὲ τὰ ἔργα αὐτῶν μὴ ποιεῖτε· λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν (Mt. XXIII, 3; cf. Rom. II, et *supra* I, 22-24). *Vulg. : sumitis* au lieu de *sumimus* (de même *Boh.*), peut-être pour exclure la personne de Jac. d'une sentence interprétée au sens défavorable.

2 a) γάρ explique μεῖζον κρίμα λημψόμεθα, — πταίομεν, usité au mode transitif puis au mode intransitif avec ἐν comme II, 10. En disant que tous pèchent, Jac. n'adresse pas un blâme à ceux auxquels il s'adresse, il fait une constatation; lui-même se compte au nombre des pécheurs (πταίομεν). Cette consta-

τέλειος ἀνήρ, δυνατὸς χαλιναγωγῆσαι καὶ ὅλον τὸ σῶμα. [3]ἴδε, τῶν ἵππων τοὺς χαλινοὺς εἰς τὰ στόματα βάλλομεν εἰς τὸ πείθεσθαι αὐτοὺς ἡμῖν, καὶ ὅλον τὸ

3. ιδε *potius quam* ει δε (**THSV**). — εις *ante* το πειθεσθαι (**THV**) *et non* προς (**S**).

---

tation invite à être circonspect, à ne pas rechercher inconsidérément un rôle qui par les devoirs qu'il implique, et les dangers qu'il fait courir, expose à pécher davantage et par suite à être jugé plus sévèrement.

Saint Jacques exprime ici une vérité traditionnelle dans la Sainte Écriture; personne ne peut dire qu'il est sans péché (I Rois, VIII, 46; Prov. XX, 9; Ps. XIX, 13; Eccli. XIX, 16; Ecclé. VII, 20; Rom. III, 9-18; I Cor. IV, 4; I Jo. I, 8); l'homme n'est pas juste en face de Dieu qui découvre des fautes même dans ses anges (Job IV, 17-19; cf. XV, 14, 15). La doctrine que sans un privilège spécial, il est impossible d'éviter le péché véniel, a été définie par le Concile de Trente : *Si quis hominem semel justificatum dixerit posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia, A. S.* (*Sess.* VI, *Canon* 23).

Les païens, ceux du moins qui écoutaient la voix de leur conscience, n'ont pas ignoré cette défaillance de la volonté dans l'accomplissement du devoir, quoiqu'ils n'aient pu à la seule lumière de leur raison, en comprendre tout le sens; SÉNÈQUE, *Clem.* I, 6 : *peccavimus omnes alii gravia, alii leviora;* cf. SOPH. *Ant.* 1023.

PUISSANCE DE LA LANGUE (2^b-5^a).

L'éloge décerné à celui qui ne pèche pas en paroles (2^b), les images tirées du mors du cheval (3), du gouvernail du navire (4), mettent en relief cette idée que la langue qui est petite, est puissante relativement à la conduite morale de la vie (5^a).

2^b) Que si tout le monde commet des fautes, celles commises par la langue sont les plus fréquentes. Nouvelle et grave raison de ne pas s'ériger en maître, car celui qui enseigne est plus que tout autre exposé à pécher en paroles. — οὗτος est emphatique comme I, 23; τέλειος, cf. I, 4; ἀνήρ, cf. I, 8. Comment peut-on être parfait alors que tout le monde pèche? Perfection et péché sont relatifs, la perfection humaine n'est pas absolue, et le péché peut être minime et vite réparé. — δυνατός explique τέλειος; un tel homme est parfait car il est capable de maîtriser tout son corps. Le corps est considéré comme l'ensemble des membres dont l'homme se sert pour agir bien ou mal. Quoique la langue soit un des plus petits d'entre eux (v. 5), sa maîtrise est si difficile que celui qui l'exerce est capable de dominer sur tous les autres. Qui peut le plus, peut le moins. — χαλιναγωγῆσαι prépare l'exemple du v. suivant; mais le frein est mis au corps et non à la bouche ou à la langue comme cet exemple le supposerait, ainsi que I, 26.

capable de réfréner aussi tout le corps. [3] Voyez, nous mettons les freins à la bouche des chevaux pour que ceux-ci nous obéissent, et

Dans Mt. xii, 34-37; xv, 11-20, N.-S. considère la parole comme révélatrice du cœur : ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ (xii, 34); il se place surtout au point de vue psychologique et intérieur; de même Prov. xv, 7, 26, 28. Jac. considère le péché de parole moins dans sa source que dans son organe, aussi parle-t-il seulement de la domination de la langue par la volonté.

Les Livres sapientiaux parlent souvent des péchés de parole, et Jac. demeure tout à fait dans leur tradition. Le Psalmiste se plaint souvent de la langue de ses adversaires (cf. *Introd.* p. xlvi); lui-même met une garde à sa bouche pour ne pas pécher (Ps. xxxviii, 2; cf. cxli, 3). L'abondance des paroles ne va pas sans faute, remarquent les Proverbes, et attire parfois bien des ennuis (x, 19; cf. *Introd.* p. xlviii et s.). Le Siracide s'étend longuement sur ce sujet (cf. *Introd.* p. liii) et c'est de lui que Jac. se rapproche le plus. Il se demande qui ne pèche pas par la langue, tant ce défaut est général (xix, 16), et proclame heureux celui qui en est exempt (xxv, 8; cf. xiv, 1). Il met en garde contre les dangers de la langue (xii, 25; xx, 17), il dit ses méfaits (xxviii, 13-26), exhorte à la vigilance sur les paroles (xxiii, 7-15). C'est l'homme inconsidéré qui parle beaucoup (xx, 6; cf. Ecclé. v, 1,2). Simon, fils de Gamaliel I, était bien aussi dans la tradition biblique lorsqu'il disait : *J'ai grandi parmi les sages, et je n'ai rien trouvé de bon pour l'homme que le silence. Le principal n'est pas de savoir mais de faire. Celui qui multiplie les paroles, occasionne le péché* (*Pirkê Aboth,* i, 18). Le sage Ptaḥ-ḥotep recommandait la circonspection dans les paroles, mais seulement pour se bien faire voir et éviter les ennuis : *Si tu es assis à manger chez un personnage plus grand que toi... ne lui parle pas plus qu'il ne demande, car on ne sait pas ce qui peut déplaire* (Virey, *Études sur le papyrus Prisse...* p. 42). Le sage Ani se préoccupait davantage de la morale : *Garde-toi de pécher en paroles; qu'elles ne soient point blessantes; condamnable est en l'homme le malicieux bavardage qui ne se repose jamais;* et plus loin : *que la conversation de la femme prenne son mari* (pour objet) *et que la conversation de tout homme soit sur sa profession* (Jean, *Le milieu biblique,* II, Paris, 1923, p. 357-358). Cf. la confession de l'âme dans le Livre des Morts : *Je n'ai pas outragé, je n'ai pas dit trop de paroles* (Erman, *La religion égyptienne,* p. 147). A Babylone on connaissait aussi les péchés de la langue (cf. Lagrange, *É.R.S.* p. 225).

3) Ce v. est lu de diverses façons : A B א[3] ont εἰ δέ, א* εἰδὲ γάρ; WH., Vogels, von Soden gardent la leçon εἰ δέ, que suivent aussi Beyschlag, Knowling, Meinertz; mais Mayor lit ἴδε γάρ, Ropes, Windisch, ἰδέ avec C et plusieurs versions anciennes *Héracl., Sahid. Arm.* La leçon ἴδε s'harmonise mieux avec ἰδού des v. 4, 5, et la critique textuelle offre de nombreux exemples de confusion entre ει et ι. Le début du v. 4 ἰδοὺ καί semble bien montrer que le v. 3 entre déjà dans la série des exemples, avec les navires, la forêt (4, 5). Pour ces raisons nous préférons la leçon ἴδε. Si on lit εἰ γάρ, (mieux que εἰ δέ,

σῶμα αὐτῶν μετάγομεν. [4]ἰδοὺ καὶ τὰ πλοῖα, τηλικαῦτα ὄντα καὶ ὑπὸ ἀνέμων σκληρῶν ἐλαυνόμενα, μετάγεται ὑπὸ ἐλαχίστου πηδαλίου ὅπου ἡ ὁρμὴ τοῦ εὐθύνοντος βούλεται· [5]οὕτως καὶ ἡ γλῶσσα μικρὸν μέλος ἐστὶν καὶ μεγάλα

4. οπου η ορμη... βουλεται (**TH**) *potius quam* οπου αν η ορμη... βουληται (**SV**).
5. μεγαλα αυχει (**HT**) *potius quam* μεγαλαυχει (**SV**).

---

car δέ n'a pas de sens ici), le v. 3 illustre alors par une image ce qui vient d'être dit : « Si en effet nous mettons les freins... nous dominons tout leur corps ». Beyschlag fait dépendre καὶ ὅλον τὸ σῶμα αὐτων μετάγομεν de εἰ; tout le v. 3 forme alors une protase dont l'apodose est sous-entendue : « vous devez aussi mettre un frein à votre langue... »; mais il est plus naturel, dans l'hypothèse de la leçon εἰ, d'expliquer la phrase telle qu'elle est avec l'apodose à καί. — ἵππων mis en avant afin de placer le mot en relief. — χαλινούς 2 fois dans le N. T. ici et Apoc. XIV, 20. — στόμα se dit dans la Bible comme chez les classiques de la bouche des hommes et des animaux. Chez les auteurs grecs avec χαλινός on trouve de préférence ἐμβάλλειν, XÉN., *De re equest.*, VI, 7; IX, 9; EUR., *Alc.*, 492. — πείθεσθαι employé aussi par XÉN. à propos de l'obéissance du cheval : χαλινοὶ οἷς πείθονται (ἵπποι), *Cyr.*, IV, III, 9. Grâce au mors mis dans la bouche du cheval, on peut faire obéir l'animal dans tous ses mouvements; cet exemple veut montrer *lato sensu* comment étant maître de sa langue, l'homme peut commander tout son corps. Le mors mis au cheval avait déjà été pour le Psalmiste l'occasion d'une leçon morale (Ps. XXXII, 9). A propos du caractère inflexible d'Antigone, Sophocle écrit : σμικρῷ χαλινῷ δ'οἶδα τοὺς θυμουμένους ἵππους καταρτυθέντας (*Ant.* 477).

4) ἰδού ici et 5b, forme adverbiale de l'imp. aor. moyen ἰδοῦ, usité chez les classiques et souvent chez les auteurs bibliques où il correspond bien à l'hébreu הִנֵּה souvent placé au début d'une proposition. — πλοῖον désigna primitivement un vaisseau de forme arrondie, en usage pour les transports, par opposition à ναῦς et à τριήρης, navires de forme allongée, en usage pour les combats. A l'époque hellénistique on ne fait plus cette distinction. Dans le N. T. on appelle πλοῖα les barques de pêche du lac de Génésareth, et aussi les vaisseaux de haut bord qui faisaient le service en Méditerranée (Act. XXVII, 44; Apoc. VIII, 9; XVIII, 19), c'est à eux que pense Jac. comme le montre l'adjectif qui suit. — τηλικαῦτα « de cet âge, aussi âgés » et par dérivé « aussi grands »; adj. rare dans le N. T., 3 fois en dehors d'ici (II Cor. I, 10; Hébr. II, 3; Apoc. XVI, 18). ὑπό fréquent devant ἀνέμος, fait image (Mt. XI, 7; Jude 12; Apoc. VI, 13; PLAT., *Phaedon*, 84b : ὑπὸ τῶν ἀνέμων διαφυσηθεῖσα (ἡ ψυχή). — σκληρῶν au sens de force par dérivation de l'idée de dureté, même usage avec ἀνέμος dans Prov. XXVII, 16; cf. Is. XXVII, 8; et chez quelques classiques. Avec ἀνέμος saint Jean emploie μέγας (Jo. VI, 18; Apoc. VI, 13), saint Mt. ἰσχυρός (XIV, 30). — μετάγεται rappelle μετάγομεν de l'exemple précédent (v. 3); la suite de l'argumentation est la même — ἐλαχιστου est opposé à τηλικαῦτα, le gouvernail est tout petit par rapport à la masse du navire et cependant

nous conduisons tout leur corps. [4]Voici encore les navires, ils sont grands et poussés par des vents impétueux, cependant ils sont conduits par un petit gouvernail où veut le désir du pilote. [5]De même la langue est un petit membre et elle se glorifie de

c'est lui qui dirige. — πηδαλίου ici et Act. xxvii, 40, sorte de rame plate qui plongeait dans l'eau. Généralement à la question *quo* on a ὅποι, cependant on trouve chez les classiques ὅπου avec l'idée de mouvement comme ici; Xén., *Mem.*, I, vi, 6 : βαδίζοντα ὅπου ἂν βούλωμαι. — ὁρμή signifie désir ou impulsion physique; on pourrait penser à l'impulsion que la main du pilote donne au gouvernail, mais le verbe βούλεσθαι indique qu'il s'agit plutôt du désir. — εὐθύνονθος, verbe usité 2 fois dans le N. T. ici et Jo. i, 23; tandis que dans Jo. l'acception « rendre droit » est peu classique, celle de diriger l'est ici tout à fait : εὐθ. στρατόν, diriger une armée (Eschyle, *Pers.*, 773).

La même observation amène les mêmes images. Des comparaisons diverses tirées du navire, du gouvernail et de son rôle sont usitées par plusieurs auteurs anciens; Amen-em-opé : *lingua hominis gubernaculum navis* (xviii; *Biblica*, 1927, p. 28). Mais il est remarquable de retrouver en même temps, quelquefois, une double comparaison tirée du navire et du cheval; Plutarque : ἢ τρόπος διὰ λόγου, καθάπερ ἱππεὺς διὰ χαλινοῦ καὶ διὰ πεδαλίου κυβερνήτης (*Morale*, 33); cf. Aristippe, dans Stobée, *Anthol.*, III, xvii, 17; Philon, *De opificio mundi* 88; M. i, 21, cf. *Leg. all.*, iii, 223; M. i, 131; Théophylacte Simocatta, *Ep.* lxx dans *Epistolographi*, Didot, p. 783.). Il s'agit sans doute d'une association d'exemples courante chez les Grecs et dont Jac. a pu s'inspirer; peut-être y a-t-il là chez lui une trace d'hellénisme.

5a) Application à la langue des deux exemples précédents. Les v. 3-5a forment ensemble une comparaison. Comme le mors et le gouvernail, la langue est petite, et aussi toute-puissante. La comparaison du navire est faite selon le sens, il n'y a pas correspondance entre les termes : « Voyez les navires... ainsi la langue... » La langue ne correspond pas au navire, mais au gouvernail. Ces minuties de la rhétorique occidentale importent peu; la comparaison est très claire en elle-même.

On peut hésiter entre la leçon μεγάλα αὐχεῖ de B. A. *Boh. Vulg.* et la leçon μαγαλαυχεῖ de ℵ. La première me paraît plus probable, à cause de l'opposition entre μικρόν et μεγάλα qui continue mieux la pensée. Les deux leçons ne se trouvent pas ailleurs dans le N. T. — μεγάλα αυχεῖ n'est pas usité dans les LXX; μεγαλαυχεῖ s'y lit 5 fois, toujours dans le sens péjoratif et classique de se vanter par orgueil (Soph. iii, 11; Éz. xvi, 50; Ps. ix, 39; Eccli. xlviii, 18; II Mac. xv, 32). La forme simple αὐχεῖν a le mêms sens. Si l'on adopte la leçon μεγάλα αὐχεῖ, on retrouve une tournure analogue dans Eur. *Her.* 353 : μέγ' αὐχεῖν, se glorifier grandement. La langue peut se vanter de beaucoup de choses; elle est puissante pour le bien et pour le mal, mais en fait davantage pour le mal. C'est donc de méfaits qu'elle peut surtout se glorifier. Le sens de l'expression demeure péjoratif (contre *Ropes*, *Mayor*). La langue est personnifiée, comme précédemment le désir et le péché (i, 15).

αὐχεῖ. ἰδοὺ ἡλίκον πῦρ ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει· [6]καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας· ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ

6. και *ante* η γλωσσα πυρ (**HSV**) *et non om.* (T). — η *ante* σπιλουσα (**HSV**) *et non* και (T).

NOCIVITÉ DE LA LANGUE (5^b-8).

La langue est comparée à un feu qui brûle et détruit (5^b-6); elle est pire que les animaux sauvages, car on ne peut pas la dompter (7-8).

5^b) ἰδού cf. v. 4 — l'adjectif ἡλίκος qui est rare (dans N. T. en dehors d'ici Col. II, 1 et variante de Gal. VI, 11) rappelle τηλικαῦτα du v. précédent. Il signifie « combien grand », et aussi « combien petit », en parlant de la taille ou de l'âge. Le contexte indique ici comment il faut traduire. L'emploi du même mot dans la même phrase et dans un sens différent a amené certains textes à substituer ὀλίγον à ἡλίκον, A C[2] K L *Boh. Sahid.* Le sens de petit, bien plus rare que celui de grand, se retrouve chez les classiques; LUCIEN, *Herm.* 5 : ἡλίκους ἡμᾶς ἀποφαίνεις, οὐδὲ κατὰ τοὺς πυγμαίους ἐκείνους, ἀλλὰ χαμαιπετεῖς παντάπασιν, cf. ÉPICT., *Diss.*, I, XII, 26. — ὕλην, *hapax* dans le N. T., au sens de forêt, plutôt qu'au sens de bois déjà coupé. — ἀνάπτει, dans N. T., en dehors d'ici, Lc. XII, 49 et variante Act. XXVIII, 2.

L'image de l'étincelle qui cause de grands incendies, entre autres celui d'une forêt, se retrouve dans la littérature classique mais pas dans la Bible; PHOCYLIDE, 144 : ἐξ ὀλίγου σπινθῆρος ἀθέσφατος αἴθεται ὕλη, SÉNÈQUE, *Controver. excepta*, V, 5 : *nesciebas quam levibus initiis oriantur incendia.* Celle plus simple d'une forêt en feu se rencontre dans Is. X, 17, 18; Ps. LXXXIII, 15, comme exemple de la destruction des ennemis.

6) L'image est appliquée à la langue. Le feu n'est pas mauvais en soi, il est parfois bon, il purifie (Is. VI, 6), il symbolise l'Esprit-Saint (Act. II, 3); mais il est aussi destructeur, amène des malheurs comme les incendies; en ce sens il s'applique bien à la langue qui cause tant de mal. La métaphore γλῶσσα πῦρ est la rédaction nouvelle d'une image qu'on retrouve plusieurs fois dans les Livres Sapientiaux. A propos de la langue perfide, il est parlé de charbons ardents (Ps. CXX, 3, 4), le feu est sur les lèvres de l'homme pervers, le querelleur est comparé à un charbon qui forme un brasier (Prov. XVI, 27; XXVI, 18-21); la flamme de la langue brûle (Eccli. XXVIII, 22). Dans le Midrach sur Lév. (116^c), Rabbi Éléasar, au nom de Rabbi José ben Zimra, parle comme saint Jacques : *combien d'incendies allume la langue* (*Strack-Billerbeck*, III, p. 756); cf. *Ps. Sal.* XII, 3. Avant les auteurs bibliques, l'égyptien Amen-em-opé avait déjà nommé le feu à propos de la langue de l'homme perfide : *labia ejus dulcia sunt, lingua ejus mala, ignis ardens est in ventre ejus* (IX; *Biblica*, 1927, p. 24).

L'expression ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας présente une double difficulté quant à la ponctuation et au sens. Tischendorf, Soden, Vogels, à la suite de *Vulg.*, et plusieurs commentateurs, mettent une virgule après ἀδικίας; nous préférons

grandes choses. Voici : un petit feu incendie une grande forêt; [6]la langue, elle aussi, est un feu, la parure de l'injustice; la langue est dans nos membres celle qui infecte tout le corps et

mettre un point en haut; l'expression se rapporte à ce qui précède et ἡ σπιλοῦσα devient prédicat de καθίσταται. WH. Beyschlag, Mayor ne mettent pas de virgule après ἀδικίας et rattachent l'expression à ce qui suit. ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας est alors le prédicat de καθίσταται, et ἡ σπιλοῦσα est en apposition avec γλῶσσα. Le prédicat serait écrit en avant par emphase comme dans Jo. I, 1 καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος, ou bien IV, 24 πνεῦμα ὁ Θεός.

C'est sans doute à cause de la difficulté de ponctuation que la *Peschitta,* ou le texte dont elle dépend, a ajouté ܥܒܐ (ὕλη) après ἀδικίας. L'application de 5b serait donc : « le feu est la langue, la forêt le monde d'iniquité ». Mais cela n'a pas de sens dans le contexte; la langue agit de concert avec l'iniquité, et ne la détruit pas. Spitta retranche ἡ γλῶσσα πῦρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας et aussi ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα. Ce seraient des notes d'abord mises en marge, qui auraient ensuite pénétré dans le texte; ἡ γλῶσσα πῦρ aurait indiqué le sujet des v. 6-12; et ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας, le sujet de III, 13-IV, 3. Cette hypothèse n'est soutenue par aucun manuscrit, selon la remarque de Mayor, Spitta a une véritable rage d' « *expurgation* ». Windisch et avec moins d'assurance Dibelius considèrent le texte comme corrompu.

La Vulg. traduit ὁ κόσμος par *universalitas*. Ce sens ne se retrouve nulle part chez les auteurs grecs, ni dans la Bible, sauf peut-être Prov. XVII, 6 : ὅλος ὁ κόσμος τῶν χρημάτων. Beyschlag, Meinertz, Camerlynck et plusieurs autres suivent l'interprétation de *Vulg.*; de même Bède : *Recte autem de lingua indisciplinata dicitur quod ipsa sit Universitas iniquitatis, quia cuncta fere facinora per eam aut concinnantur, ut latrocinia, stupra; aut patrantur, ut perjura, falsa testimonia ; aut defenduntur*. Mayor et avec hésitation Ropes entendent τῆς ἀδικίας d'un génitif de qualité comme dans Lc. XVI, 8, 9, et κόσμος au sens péjoratif (cf. I, 27), « la langue est le monde inique », elle est si nocive qu'elle résume en elle-même l'iniquité du monde. Mais ces acceptions ont contre elles le contexte; une étincelle incendie une forêt, de même la langue qui est dans nos membres infecte tout le corps, son feu gagne toute l'existence; κόσμος entendu au sens d'universalité ou de monde détruit le parallélisme, la langue n'est plus un petit membre. Il vaut mieux traduire κόσμος par ornement avec Wetstein, à la suite d'Isidore de Péluse qui indique cette acception très classique comme possible (*Ep.* x, livre IV; *P. G.*, LXXVIII, 1057). La langue est appelée ornement de l'iniquité car dans son artifice elle excuse les actions mauvaises, même les encourage et les montre comme bonnes.

σπιλοῦσα, φλογίζουσα, avec idée de durée; l'action nocive est continue. Le second verbe est un *hapax* dans le N. T., le premier seulement dans Jude 23, en dehors d'ici. — τροχὸν τῆς γενέσεως, ℵ *Vulg. Pesch.* ajoutent ἡμῶν. L'expression est difficile. γένεσις qui se dit de la naissance (*supra,* I, 23; Mt. I, 18; Lc. I, 14), se dit aussi de la création : ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς (Gen. II, 4), et des choses créées : αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου (Sap. I, 14). Ces diverses acceptions

σῶμα καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης. [7]πᾶσα γὰρ φύσις θηρίων τε καὶ πετεινῶν ἑρπετῶν τε καὶ ἐναλίων

sont classiques; Platon désigne par γενέσις l'ensemble des êtres créés, *Phædr.* 245c, *Tim.* 29c. On peut donc ici entendre γενέσις dans le sens général de création ou de choses créées (*Ropes*). Mais la nocivité de la langue à l'égard de la nature est bien hyperbolique. On trouve γενέσις employé deux fois dans le grec des LXX avec l'acception non classique de vie, Sap. VII, 5 γενέσεως ἀρχήν; Judith, XII, 18 πάσας τὰς ἡμέρας τῆς γενέσεώς μου. Ce sens moins universel d'existence humaine convient bien ici (avec *Mayor*). — τροχόν peut aussi s'entendre de diverses manières. Il faut d'abord choisir, suivant l'accentuation, entre τρόχον « course » et τροχόν « roue ». Le sens de course convient assez bien; il faudrait alors traduire « le cours de l'existence ». Mais l'autorité des versions *Vulg. Pesch. Boh. Arm.*, des commentateurs, la prédilection de Jac. pour les images, font préférer le sens de roue. L'image de la roue est différente suivant le point de vue auquel on l'envisage. *a*) Quand la roue est en mouvement le haut devient le bas et vice versa, elle peut être alors le symbole de la fortune qui tour à tour élève et abaisse. Cette image se retrouve dans toutes les littératures; *Or. Sybil.*, II, 87 (PHOCYL., 27) : κοινὰ πάθη πάντων· βίοτος τροχός· ἄστατος ὄλβος — SILVIUS ITALICUS, VI, 120 : *per varios præceps casus rota volvitur aevi.* Jac. pourrait donc vouloir dire que la langue enflamme la fortune de l'existence. *b*) La roue qui tourne peut aussi fournir l'image de la succession, du changement. C'est sans doute parce que l'insensé change d'idées que le Siracide le compare à une roue de chariot et à un essieu qui tourne (Eccli. XXXVI (XXXIII) 5). La *Peschitta* retient l'image de succession et traduit « la succession de nos générations qui tournent comme une roue ». *c*) Mais la roue forme un rond et fournit encore l'image d'un cercle. Les auteurs grecs emploient κύκλος pour désigner l'évolution des événements (HÉRODOTE, I, CCVII, 2). Jac. a bien pu employer τροχόν dans ce sens; il faudrait alors interpréter τροχὸν τῆς γενέσεως comme le cercle de l'existence, pour dire tout ce qui est contenu dans l'existence. Il semble que cette manière d'entendre l'expression est la meilleure (avec *Meinertz, Camerlynck*). La langue est si nocive qu'elle enflamme la vie humaine et les événements qui la composent.

Dans les doctrines pythagoricienne et orphique, on retrouve les expressions κύκλος et τροχὸς τῆς γενέσεως pour désigner les existences successives de l'âme, sa venue dans le corps, son départ, sa réincarnation (cf. ROPES, p. 238-239). Peut-être l'expression τροχὸς τῆς γενέσεως est-elle antérieure à ces doctrines ou s'est-elle répandue d'après elles dans un sens plus vague. En tous cas si l'image est matériellement la même chez Jac. la pensée qu'elle exprime est bien différente.

L'expression qui suit est spécifiquement juive. Jac. qui s'adresse à des Juifs, désigne l'enfer comme le Christ, sous le nom de géhenne. γεέννης, seulement ici en dehors des Synoptiques dans le N. T. La géhenne, aram. גֵּיהִנָּם hébr. גֵּיא הִנֹּם, désigna primitivement la vallée de Hinnom (Jos. XVIII, 16; Néh. XI, 30), située au sud de Jérusalem, au bas des pentes du mont Sion. La

enflamme la roue de l'existence, enflammée qu'elle est par la géhenne. [7] En effet, toute espèce de bêtes et d'oiseaux, de reptiles et d'animaux marins est domptée et a été domptée par

partie orientale de cette vallée, à l'embouchure du Tyropoeon, fut le témoin d'abominations au temps du roi Manassé (II Rois, XXI, 6; XXIII, 10) et de Jérémie (VII, 31; XXXII, 35); on y brûlait des enfants selon un rite liturgique. Le lieu fut purifié par Josias, mais dans la tradition juive un souvenir d'horreur lui demeura attaché; après l'exil on y brûlait les immondices de la ville. Le P. Vincent dans *Jérusalem*, t. I, p. 124-134, a écrit sur la vallée de Hinnom et le *Topheth* une de ces savantes études dont il est coutumier. La géhenne, à cause de la répulsion qu'elle inspirait et du feu qui y brûlait, devint l'image de l'enfer. Le livre d'Hénoch y place même l'entrée de ce séjour (MARTIN, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906, p. XLV).

La flamme de la langue, quand celle-ci est mauvaise, est tellement nocive et brûlante qu'elle n'est pas humaine mais infernale. Embrasée dans la fournaise de l'enfer, la langue à son tour embrase l'existence de son feu maudit.

7) Les v. 7 et 8 justifient (γάρ) la sévérité du jugement qui vient d'être porté sur la nocivité de la langue.

Dans l'énumération, θηρίων ne désigne pas seulement les animaux féroces, mais les bêtes au sens large, par opposition aux autres qui sont nommées; ἑρπετῶν doit s'entendre des animaux qui rampent, dans la *Vulg. serpentium* peut avoir ce sens large; parmi les ἑρπετά le Lévitique comprend de petites bêtes comme la belette, la souris (XI, 29), l'acception est encore plus large chez les classiques où ἑρπετόν en plus du reptile désigne tout animal par opposition à l'homme (XÉN., *Mem.*, I, IV, 11). — ἐναλίων est un adjectif usité substantivement pour désigner les animaux marins, poissons et autres; litt. « qui vit dans la mer »; *hapax* dans la Bible; même usage chez les classiques, PLUT., *Morale*, 669 : τὸ τῶν ἐναλίων γένος. La *Vulg.* en traduisant *ceterorum* ne rend pas le sens du mot.

Les animaux sont divisés en quatre catégories qui forment deux groupes : les bêtes et les oiseaux, les reptiles et les animaux marins. La classification des animaux en quatre catégories est biblique. On la retrouve avec le même ordre dans Gen. IX, 2 : καὶ ὁ τρόμος ὑμῶν καὶ ὁ φόβος ἔσται ἐπὶ πᾶσιν τοῖς θηρίοις τῆς γῆς καὶ ἐπὶ πάντα τὰ ὄρνεα τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐπὶ πάντα τὰ κινούμενα ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πάντας τοὺς ἰχθύας τῆς θαλάσσης, et dans Deut. IV, 17, 18; I Rois, IV, 33; avec un ordre différent dans Gen. I, 26 et, les poissons en moins, dans Act. X, 12; XI, 6.

La répétition du verbe δαμάζειν au présent et au parfait donne plus de vigueur à la phrase qu'un adverbe marquant la durée; ainsi Juvénal III, 190 : *Qui timet aut timuit.* — τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ s'oppose avec insistance (redoublement de l'article) à πᾶσα φύσις θηρίων... expression recherchée à la place de τοῖς ἀνθρώποις, le datif est instrumental, il désigne l'agent comme dans Lc. XXIII, 15 : οὐδὲν ἄξιον θανάτου ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ.

Jac. constate un fait : toute espèce d'animal est domptée par l'homme. Il

δαμάζεται καὶ δεδάμασται τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ, [8]τὴν δὲ γλῶσσαν οὐδεὶς δαμάσαι δύναται ἀνθρώπων· ἀκατάστατον κακόν, μεστὴ ἰοῦ θανατηφόρου. [9]ἐν αὐτῇ εὐλογοῦμεν τὸν Κύριον καὶ πατέρα, καὶ ἐν αὐτῇ καταρώμεθα τοὺς

8. δαμασαι δυναται (**H**) *potius quam* δυναται δαμασαι (**TSV**).

---

n'y a pas à chercher une application pour chaque cas, à se demander si certains poissons ou oiseaux échappent à l'empire de l'homme. La pensée vise une situation générale qui admet de nombreuses exceptions. Cette situation est la royauté que l'homme exerce sur les êtres de la création, les animaux sont pour l'homme; en droit sa royauté s'exerce sur tous, en fait elle s'exerce sur plusieurs, dont certains sont redoutables. L'homme tient cet empire de Dieu qui le lui a donné (Gen. I, 26; IX, 2; Ps. VIII, 6-9; Eccli. XVII, 4).

Le fait de la soumission de l'animal à l'homme n'a pas échappé aux regards des philosophes et des poètes anciens, Sénèque écrit : *Cogita quanta nobis tribuerit Parens noster, quanto valentiora animalia sub iugum miserimus, quanto velociora consequamur, quam nihil sit mortale non sub ictu nostro positum* (*De benef.*, II, 29); cf. SOPH., *Antig.*, 332 et ss. Plus religieuse et plus proche de la Bible est la pensée d'un hymne égyptien recopié sous la coroyauté de Thoutmès III et d'Aménophis II et conservé dans le papyrus de l'Hermitage 1116 A à Pétrograd. : *Que Dieu fut sage lorsqu'il régla la condition des hommes, troupeau de Dieu!... il fit pour eux les planètes, le bétail, les oiseaux, et les poissons comme leur nourriture* (H. SOTTAS et E. DRIOTON, *Introduction à l'étude des hiéroglyphes*, Paris, 1922, p. 173-177).

8) Jac. vient de constater un fait : l'homme exerce son empire sur les animaux et les dompte. Il en oppose un autre (δέ) : l'homme ne peut pas dompter sa langue. — γλῶσσαν en tête de la phrase pour mettre le mot en relief. — δαμάσαι δύναται peut-être allitération sur δ — δαμάσαι répète le verbe du v. précédent, ce qui est de style chez Jac., de même ἀνθρώπων rappelle ἀνθρωπίνῃ. Quand Jac. dit que personne ne peut dompter sa langue, entend-il affirmer la rareté du fait ou en nier même l'existence? Les Proverbes ne regardent pas la discipline de la langue comme impossible (XIII, 3), de même l'Ecclésiastique (XIV, 1; XXV, 8); le Psalmiste met une garde à ses lèvres (Ps. XXXIX, 1). Jac. ne paraît pas penser autrement que les livres de Sagesse, car s'il parle des péchés de la langue c'est bien qu'il espère que ses auditeurs pourront s'en corriger, et s'il ne décerne pas, comme le Siracide, un macarisme à celui qui bride sa langue, il le déclare parfait, τέλειος ἀνήρ (v. 2), ce qui est analogue. Les Pélagiens, pour atténuer l'universalité du péché, voyaient dans cette phrase une interrogation. Le contexte s'y oppose. Saint Augustin entendait le passage de l'impossibilité de dompter la langue sans le secours de la grâce : *non enim ait linguam nullus domare potest, sed nullus hominum, ut cum domatur, Dei misericordia, Dei adjutorio, Dei gratia fieri fateamur* (*De nat., et grat.* XV; *P. L.*, XLIV, 254).

l'espèce humaine; [8] mais la langue, aucun homme ne peut la dompter; [elle est] le mal sans repos, pleine d'un poison mortel. [9] Par elle nous louons le Seigneur et Père et par elle nous mau-

Jac. suppose toujours que dans la recherche du bien Dieu aide l'homme (I, 5) et ici, sans penser spécialement à la grâce, il veut simplement par une généralisation oratoire mettre en relief une universalité qui n'exclut pas quelques exceptions (cf. II, 10). Rabbi José ben Zimra exprimait la même pensée dans un style pittoresque : *la langue est une prisonnière, les mâchoires et les dents l'entourent, et combien nombreux sont contre elle les appareils [de défense], et pourtant aucun homme ne peut lui résister* (*Strack-Billerbeck*, III, p. 756).

Comme μεστή est au nominatif, il convient de lire κακόν au même cas; l'expression ἀκατάστατον..... θανατηφόρου n'est donc pas une apposition à γλῶσσαν, comme ἀνὴρ δίψυχος par rapport à ἄνθρωπος ἐκεῖνος I, 8, mais une nouvelle phrase. La langue est κακόν, c'est-à-dire le mal personnifié. — ἀκατάστατον (cf. I, 8), KCL *Pesch.* lisent ἀκατάσχετον « qu'on ne peut contenir », correction d'un texte difficile, mais qui se comprend bien, la langue est le mal qui ne se repose pas, qui s'agite. — θανατηφόρου *hapax* dans le N. T.; Jac. reprend une image des Psaumes : les méchants aiguisent leur langue comme des serpents, un venin d'aspic est sous leurs lèvres, ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν (Ps. CXXXIX (CXL) 4, cité dans Rom. III, 13; cf. Ps. LVII (LVIII), 5). L'image est bien choisie. On la retrouve dans des apocryphes, et aussi chez les Grecs; LUCIEN, *Fugit.*, 19, à propos de pseudo-philosophes : ἰοῦ μεστὸν αὐτοῖς τὸ στόμα.

USAGE DE LA LANGUE (9-12).

Il semble que dans ces quatre versets Jac. a moins en vue la nocivité de la langue que son usage. La langue sert au bien et au mal (9-10[a]), il ne doit pas en être ainsi (10[b]). La conclusion est sous-entendue : la langue doit seulement servir au bien. Trois comparaisons tirées de la source, du figuier et de la vigne, et de l'eau salée, viennent, selon l'habitude de l'auteur, illustrer l'enseignement moral (11-12).

9) ἐν devant αὐτῇ est instrumental, hébraïsme בְּ, ou simple forme grecque. — εὐλογεῖν parler en bien de quelqu'un ou de quelque chose, d'où le sens de louer; dans la Bible correspond à ברך. Jac. fait ici allusion à la coutume qu'avaient les Juifs de réciter des bénédictions dans leurs prières et d'ajouter une doxologie après un nom divin (בָּרוּךְ הוּא). On compte vingt bénédictions dans la *Chemoné 'esrê*, d'après la recension palestinienne : בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ (texte dans LAGRANGE, *Le Messianisme*, p. 338-339); l'usage de ces bénédictions se retrouve dans l'A. T. : I Par. XXIX, 10 : Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε ὁ Θεὸς Ἰσραήλ, ὁ πατὴρ ἡμῶν. La doxologie après un nom ou un attribut divin était une marque de respect donnée à Dieu, en même temps qu'un témoignage de reconnaissance. Saint Paul, ancien élève de Gamaliel, en use souvent :

ἀνθρώπους τοὺς καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ γεγονότας· [10]ἐκ τοῦ αὐτοῦ στόματος ἐξέρχεται εὐλογία καὶ κατάρα. οὐ χρή, ἀδελφοί μου, ταῦτα οὕτως γίνεσθαι. [11]μήτι ἡ πηγὴ ἐκ τῆς αὐτῆς ὀπῆς βρύει τὸ γλυκὺ καὶ τὸ πικρόν;

παρὰ τὸν κτίσαντα ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας (Rom. I, 25; cf. IX, 5; II Cor. XI, 31, etc.). — τὸν Κύριον καὶ πατέρα (cf. I, 27) désigne Dieu dans ses rapports avec l'homme.

ἐν αὐτῇ répétition de style, insiste, avec emphase, sur le double usage de la langue. — καταρώμεθα s'oppose à εὐλογοῦμεν; même opposition dans Gen. XII, 3; XXVII, 29; Nomb. XXII, 6; XXIV, 9; Deut. XXVII, XXVIII; Jos. VIII, 34; Ps. CIX, 28. La phrase est donc biblique. L'emploi des verbes à la première personne du pluriel indique un point de vue général. L'âme juive, comme l'âme orientale, est vite agitée par des sentiments violents qui s'expriment dans des paroles de malédiction (cf. I, 19). L'A. T. en offre de nombreux exemples (Juges IX, 20; XXI, 18; I Sam. XIV, 24, 28; XXVI, 19). Les cœurs étaient durs comme les têtes; aussi, pour pousser les Juifs à obéir, certaines lois étaient-elles accompagnées de malédictions vengeresses (Lév. XXVI, 14-45; Deut. XI, 26-32; XXVII, 13-26). Hammourabi avait ajouté à son code des menaces semblables, mort, ruine, famine, défaite, pour le prince qui s'aviserait de ne pas l'exécuter ou de le changer — malédictions au bas des Kudurrus de Babylone, à la fin de la stèle de Sippar (DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 397), de l'inscription de Hadad (LAGRANGE, *É.R.S.* p. 492), etc. Les Israélites pieux identifiaient volontiers leur cause à celle de Iahvé; dans ces conditions maudire un ennemi était un acte de religion : ainsi faisaient souvent les Psalmistes (XVIII, 38-43; XXXV, 4-8, 26; LXIX, 23-29; LXXXIX, 6, 10, 12; CIX, 6-19; CXXXVII, 7-9). On n'était pas encore au temps de la charité chrétienne. Dans le N. T. Jésus-Christ dit de ne pas maudire, il faut même bénir ceux qui maudissent (Mt. V, 44; Lc. VI, 28). Les Apôtres parlent comme leur Maître (Rom. XII, 14; I Pet. III, 9; I Jo. IV, 20). Cela s'entend seulement des rapports avec le prochain. Paul bénit ceux qui le persécutent (I Cor. IV, 12), mais il retrouve toute l'énergie du vieux Samuel, pour prononcer le *ḥérém* contre celui qui n'aime pas le Christ ou dénature sa doctrine (I Cor. XVI, 22; Gal. I, 8). Au moment où le Verbe incarné fait passer sur le monde un souffle d'amour qui va peu à peu le changer, Israël, avec sa passion religieuse et nationaliste, donne libre cours à la haine. Les sanhédrites maudissent le peuple qui écoute Jésus (Jo. VII, 49). Bientôt les chrétiens seront maudits dans la prière officielle de la *Chemoné 'esrê*.

Jac. est tout à fait dans la pensée du N. T. Il parle comme son Maître et les autres Apôtres. Il ne faut pas maudire (οὐ χρή v. 10; cf. *infra* 14). Quoique la constatation faite sur l'usage de la langue qui bénit Dieu et maudit les hommes, ait une allure générale, elle laisse peut-être entendre que les Juifs devenus chrétiens se ressentaient encore de leur origine et commettaient facilement des intempérances de langage à l'égard du prochain.

Cette manière d'agir est d'autant plus grave que l'homme a été créé à l'image de Dieu. Maudire l'image de Dieu, c'est maudire quelque chose de

dissons les hommes qui ont été faits à l'image de Dieu. [10] De la même bouche sort la louange et la malédiction. Il ne faut pas, mes frères, que les choses soient ainsi. [11] Est-ce qu'une source

Dieu lui-même, contredire la louange qu'on lui adresse. La création de l'homme à l'image de Dieu est une vérité souvent exprimée dans la Bible (Gen. IX, 6; Eccli. XVII, 3; Sap. II, 23; I Cor. XI, 7; cf. Col. III, 10; Éph. IV, 34). Elle vient de Gen. I, 26. Le vers d'Aratus que saint Paul cita à l'Aréopage τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν (Act. XVII, 28), exprime dans les mots la même idée, mais les Grecs l'entendaient autrement, dans un sens panthéiste ou de manière anthropomorphe. L'acception philosophique erronée est encore celle de Cicéron dans les *Tusculanes : humanum autem animus, deceptus a mente divina, cum alio nullo, nisi cum ipso Deo, si hoc fas est dictu, comparari potest* (V, 13). Plus proche de la pensée biblique, mais gâtés par un polythéisme grossier, sont quelques textes religieux assyro-babyloniens. La déesse Mami crée des hommes à son image; Arourou crée Éabani à l'image du grand dieu Anou; Ea, dans son cœur sage, forme une image pour créer Aṣoušounamir (DHORME, *Choix de textes religieux assyro-babyl.*, p. 139, 189, 337).

10) εὐλογία rappelle εὐλογοῦμεν et κατάρα, καταρώμεθα du v. précédent. Jac. exprime la même pensée sous une forme un peu différente : la langue sert au bien et au mal. Il constate un fait.

Dans l'A. T. et dans les écrits juifs non inspirés, il est fait plusieurs fois mention du double usage de la langue. Le Siracide parle avec sévérité de l'homme à la langue double δίγλωσσος (V, 9; VI, 1; XXVIII, 13); il ne veut pas qu'on trompe; Jac. va plus loin, il ne veut pas qu'on maudisse ni qu'on parle mal des hommes (IV, 11). Les *Testaments des XII Patriarches, Ben.* 6, s'expriment sur le même sujet, avec un vocabulaire semblable à celui de Jac. : ἡ ἀγαθὴ διάνοια οὐκ ἔχει δύο γλώσσας εὐλογίας καὶ κατάρας. On raconte qu'Anacharsis interrogé sur ce qu'il y avait de bon et de mauvais dans l'homme, répondit que c'était la langue (DIOG. LAER., I, VIII, 5). Rabbi Siméon ben Gamaliel pensait comme lui : *d'elle* (de la langue) *vient le bien, et d'elle vient le mal. Est-elle bonne, il n'y a rien de meilleur qu'elle; est-elle mauvaise, il n'y a rien de plus mauvais qu'elle* (*Midrach sur Lev.* 130[b]; cf. *Strack-Billerbeck,* III, p. 757). Jac. ne considère pas la langue comme mauvaise en elle-même, puisqu'elle est capable de bien, mais comme infectée. Il ne dit pas ici quelle est la cause du mal; ce doit être la convoitise; cf. I, 14.

L'auteur condamne le fait dont il vient d'établir la constatation. — χρή *hapax* dans N. T. se retrouve dans Prov. XXV, 27. — ἀδελφοί μου, terme affectueux qui vient bien après la mention de la paternité divine (9) — ταῦτα marque l'emphase, se rapporte aux v. 9 et 10[a]. Le double usage de la langue n'est pas moral. Émettre avec la même bouche la bénédiction et la malédiction est une monstruosité qui n'a pas de terme de comparaison dans la nature. Les images qui suivent mettent cette pensée en relief.

11) μήτι souvent employé par les auteurs du N. T. dans les interrogations

[12] μὴ δύναται, ἀδελφοί μου, συκῆ ἐλαίας ποιῆσαι ἢ ἄμπελος σῦκα; οὔτε ἁλυκὸν γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ.

12. ουτε *ante* αλυκον (THV) *et non* ουτως ουδε (S).

---

qui attendent une réponse négative : μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλάς; (Mt. vii, 16; cf. xxvi, 22; Mc. iv, 21; xiv, 19; Lc. vi, 39; Jo. xviii, 35); emploi plus rare chez les classiques. — ὀπῆς désigne l'ouverture par où la source sort de terre; chez les classiques ce mot est dit spécialement des fenêtres, ou des trous pratiqués dans les murs et le toit pour laisser entrer l'air et la lumière et faire sortir la fumée; Aristoph., *Vesp.*, 317, 350. — βρύει, *hapax* dans la Bible; verbe rarement transitif chez les classiques, Anacréon, xliv, 2 : β. ῥόδα faire pousser des roses; généralement intransitif au sens de sourdre ou, en parlant de la végétation, de pousser en abondance, avec le datif, β. ἄνθεϊ se couvrir de fleurs (*Iliade,* xvii, 56). — πικρόν seulement dans Jac. pour le N. T., ici et v. suivant; ὕδωρ est sous-entendu, *Vulg. amaram aquam;* la tournure elliptique est plus vive. L'image de la source est tout à fait palestinienne (Jo. iv, 14; II Pet. ii, 17; Apoc. vii, 17; xxi, 6). Sans ses sources, la Palestine, brûlée par le soleil de mai à novembre, serait presque un désert. Pendant la saison des pluies, les eaux s'infiltrent dans les fissures des roches calcaires, et rencontrant des couches rocheuses imperméables, elles forment des réservoirs qui viennent sourdre au pied des collines. Villes et villages sont construits près des fontaines, de préférence sur les hauteurs voisines où autrefois, en cas de danger, on pouvait mieux se défendre. La vue des fontaines à certaines heures du jour, où bêtes et gens viennent boire, est un des spectacles les plus pittoresques de l'Orient. L'idée de source amère est trop vague pour savoir si elle vient du souvenir biblique des eaux de Mara (Ex. xv, 23), ou de l'expérience personnelle de l'auteur. En Galilée, un peu au sud de Tibériade, il y a des sources d'eau chaude dont la saveur est saumâtre; l'eau sort de terre à une température de 62° C. environ, elle contient du soufre et du chlorure de magnésium; sa vertu curative était connue dans l'antiquité. D'autres sources du même genre se trouvent sur les bords de la mer Morte à az-Zâraḥ et près de l'embouchure du Ouadi Zerḳâ Mâ'în (cf. Abel, *Une Croisière autour de la mer Morte,* Paris, 1911, p. 21 et ss.).

L'eau douce rappelle la bénédiction, l'eau amère la malédiction; mais le désordre qui existe dans l'usage de la langue ne se retrouve pas dans la nature, il est impossible qu'une source donne des eaux douces et amères. Parmi les signes extraordinaires, avant-coureurs de la fin des temps, destinés à marquer le renversement de toutes choses, le quatrième livre d'Esdras dit qu'il y aura du sel dans les eaux douces (v, 9) !

12) μή comme μήτι v. 11, cf. ii, 14. — La répétition du mot frères est emphatique. — ἐλαία désigne l'olivier partout ailleurs dans la Bible. La *Vulg. Clem.* harmonise l'expression avec ἄμπελος σῦκα et traduit ἐλαίας par *uvas*. Le figuier, la

par la même ouverture fait sourdre le doux et l'amer? [12] Est-ce que, mes frères, le figuier peut produire des olives ou la vigne des figues? L'eau salée ne peut pas non plus produire de l'eau douce.

vigne et l'olivier tiennent une place importante dans la culture palestinienne. Les deux premiers sont plusieurs fois nommés dans les Évangiles, comme terme de comparaison (figuier, Mt. XXIV, 32 et parallèles; Lc. XIII, 6; vigne, Mt. XX, 1; XXI, 28; sens allégorique, Jo. XV, 1). Saint Paul emprunte à l'olivier une de ses rares images tirées de la nature (Rom. XI, 17, 24).

Cueillir des olives sur un figuier, ou des figues sur un cep est chose impossible. La nature, au contraire de la langue, ne produit pas de pareilles monstruosités. Nous avons peut-être dans ce passage de Jac. un écho d'une parole de Jésus : μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλὰς ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα; (Mt. VII, 16; cf. XII, 33). Il se pourrait aussi que Jac. à la suite de son Maître emploie une figure proverbiale. Les proverbes, soit qu'ils naissent de la même observation, soit qu'ils passent comme certains contes d'un pays à l'autre, se retrouvent souvent les mêmes à travers les littératures. On rencontre chez les classiques une image analogue à celle que Jac. exprime ici; SÉNÈQUE, *Ep.* LXXXVII, 21 : *non nascitur ex malo bonum, non magis quam ficus ex olea;* PLUT., *Morale*, 472 : τὴν ἄμπελον σῦκα φέρειν οὐκ ἀξιοῦμεν οὐδὲ τὴν ἐλαίαν βότρυς — de même ÉPICT., *Diss.*, II, XX, 18; MARC AUR., VIII, 15.

La dernière phrase du v. présente plusieurs difficultés. Blass regarde le texte comme corrompu. En tête de la phrase, ℵ C² K L P ont οὕτως qui est lu aussi par *Vulg. Pesch. Boh.;* il s'agit alors d'une application. De même qu'on ne cueille pas des olives sur un figuier, l'eau de la source dont il a été parlé, ne peut pas être salée et douce. Dans K L P *Héracl.* les mots οὐδεμία πηγή ont été ajoutés pour plus de clarté devant ἁλυκόν. L'omission de οὕτως est soutenue par B A C, leçon probablement meilleure, suivie par WH., Tisch., Vogels. Ce n'est plus une application, mais une troisième image qui ressemble à la première.

δύναται est sous-entendu — l'emploi d'un seul οὔτε n'est pas régulier, il faudrait οὐδέ (leçon de ℵ); la négation précédente μή a dû être considérée comme équivalente à οὔτε; de même dans Apoc. IX, 21, οὐ est en parallélisme avec οὔτε. — ἁλυκόν, *hapax* dans le N. T. — ποιῆσαι ὕδωρ signifie pleuvoir dans ARISTOPH., *Vesp.*, 261; ici, produire de l'eau.

Jac. ne développe pas davantage sa pensée. Les trois images qu'il indique en peu de mots établissent un contraste entre l'harmonie qui préside aux choses de la nature, et le désordre lamentable qui existe dans l'usage de la langue. La conclusion générale se dégage d'elle-même, il faut changer de conduite, mettre un frein à sa bouche.

SEPTIÈME INSTRUCTION : LA VRAIE ET LA FAUSSE SAGESSE (III, 13-18).

Il a déjà été question de la sagesse à propos de la tribulation (I, 5). Jac. consacre maintenant un paragraphe spécial à cette vertu. On estime la

[13] Τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν; δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραΰτητι σοφίας. [14] εἰ δὲ ζῆλον πικρὸν ἔχετε καὶ ἐριθείαν ἐν

14. κατα της αλεθειας *post* ψευδεσθε (HSV) *et non post* κατακαυχασθε (T).

---

sagesse, mais on peut se tromper sur sa nature; il y a de faux sages, des sages selon le monde (Mt. xi, 25; I Cor. i, 20). La sagesse comme la foi doit se manifester par la pratique des vertus et non pas seulement par des paroles. Cet enseignement peut donc être considéré comme un corollaire des deux précédents. Jac. établit d'abord le critère de la vraie sagesse (13), puis à la fausse sagesse (14-16), il oppose la vraie (17-18).

Le critère de la vraie sagesse (13).

Ce critère est une bonne conduite dont la douceur est la vertu caractéristique.

13) τίς interrogatif, suivi d'un impératif, équivaut à une condition, tournure fréquente dans la Bible : Deut. xx, 5-8; Juges vii, 3; Jér. ix, 12; Ps. xxxiii, 13. Jac. s'adresse à tout le monde, mais les chefs de l'assemblée peuvent spécialement faire leur profit de ce qui est dit. Le sage en question n'est point celui qui contemple le monde et, aristocrate de la pensée, sait comment va l'univers; il est celui qui connaît ou croit connaître les défauts à éviter, les vertus à pratiquer. C'est, en effet, de la sagesse morale qu'il s'agit. Cette conception est traditionnelle dans la Bible : Eccli. xix, 20 : πᾶσα σοφία φόβος Κυρίου, καὶ ἐν πάσῃ σοφίᾳ ποίησις νόμου (cf. i, 5). — ἐπιστήμων *hapax* dans le N. T., chez les classiques désigne les gens expérimentés, instruits; cet adjectif pourrait signifier ici l'application de la sagesse à la conduite de la vie, alors que σοφός en désignerait la possession. Mais Jac. a-t-il fait cette distinction? Les deux mots se retrouvent associés comme ici dans Deut. i, 13, 15, à propos de juges, et iv, 6, à propos d'Israël. — ἐν ὑμῖν équivaut à ἐξ ὑμῶν de ii, 16. — δειξάτο cf. ii, 18. — καλῆς dans le sens de bonne; Jac. aime ce mot : ii, 7; iv, 17; cf. καλῶς ii, 3, 8, 19. — Le mot ἀναστροφή signifie d'abord renversement, puis retour, action d'aller et de venir, d'où manière d'être, conduite. Seul le sens de conduite se retrouve dans le N. T.; il existe aussi chez les classiques, Polybe IV, lxxxii, 1. *Vulg.* : *conversatione* « genre de vie ». La construction δειξάτο ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ rappelle celle de ii, 18 : δείξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν. La pensée fondamentale des deux phrases est aussi la même, il s'agit toujours de la réalisation du bien dans les œuvres. — πραΰτητι (cf. i, 21) suivi d'un génitif de possession, désigne la douceur qui est le fruit de la sagesse et donc sa marque.

De même que c'est par leurs fruits que les arbres révèlent leur nature (12), de même c'est par la conduite que la vraie sagesse est connue. Cette sagesse est douce, ennemie des brigues et des disputes. Le tempérament sémitique

[13]Qui est sage et expérimenté parmi vous? Qu'il montre ses œuvres par une belle conduite avec une sagesse douce. [14]Mais si vous avez un zèle amer et un esprit de brigue dans votre cœur, ne

est violent et la pratique de la douceur implique plus ou moins celle des autres vertus. Le Siracide avait déjà dit : ἐν πραΰτητι τὰ ἔργα σου διέξαγε (III, 17).

La fausse sagesse (14-16).

A la lumière du critère pratique qu'il vient d'établir, Jac. prémunit ses lecteurs contre la fausse sagesse (14), il la qualifie (15), et prouve le bien-fondé de son jugement (16).

14) δέ marque opposition avec ce qui vient d'être dit. — ζῆλος a généralement chez les classiques un sens favorable, qu'on retrouve dans la Bible avec l'acception religieuse d'amour et de dévouement envers Dieu et son honneur, קִנְאָה (I Rois XIX, 10, 14; Eccli. XLVIII, 2; Jo. II, 17; Rom. X, 2; cf. Act. XXI, 20). Mais souvent dans l'A. T., pour la moitié des cas dans le N. T., le sens est péjoratif; ζῆλος désigne alors un zèle immodéré, la colère et surtout la jalousie (Rom. XIII, 13; I Cor. III, 3). L'acception en mauvaise part est désignée ici par le contexte. Le sens n'est pas celui de jalousie, mais de zèle. La jalousie est toujours un mal et n'a pas besoin d'être dite amère; il n'en est pas de même du zèle qui peut être bon ou mauvais; il s'agit d'ailleurs de sages qui peuvent parler avec douceur ou au contraire avec amertume. Le zèle amer désigne donc un désir immodéré, une manière pénible de promouvoir sa manière de penser. Ce zèle peut paraître une sagesse (15). — ἐριθείαν désigne la brigue, l'esprit de parti; ce défaut est bien oriental, favorisé par l'oisiveté et la coutume des longues palabres. Le zèle et l'esprit de brigue vont généralement ensemble, aussi les trouve-t-on réunis comme ici dans II Cor. XII, 20, et Gal. V, 20. — καρδίᾳ, le cœur et non plus l'âme (cf. δίψυχος I, 8) est considéré comme le siège des pensées et des sentiments conformément à la psychologie hébraïque. — μὴ κατακαυχᾶσθε cf. II, 13; quelques auteurs construisent ce verbe comme le suivant avec ἀληθείας, א et *Pesch.* omettent κατά et écrivent τῆς ἀληθείας avant καὶ ψεύδεσθε, mais le verbe peut très bien s'entendre au sens absolu. Dans le cas présent la glorification est une jactance. Mentir contre la vérité est un pléonasme qui marque l'emphase, de même I Jo. I, 6 avec la forme du parallélisme antithétique : ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν, cf. Rom. IX, 1. — ἀληθείας ne désigne pas la vérité divine comme I, 18, mais la vérité par opposition au mensonge.

La jactance est la conséquence du zèle amer et de l'esprit de brigue; on se répand en paroles, on se glorifie, parce qu'on veut se mettre en avant, parce qu'on se croit plus sage que les autres. Et puis pour avoir raison on se laisse entraîner par le fanatisme jusqu'à altérer la vérité, jusqu'à mentir. Jac. met ses fidèles en garde; il reprend un enseignement du pseudo-Salomon : εἰς κακότεχνον ψυχὴν οὐκ εἰσελεύσεται σοφία (Sap. I, 4; cf. VI, 23). Qu'on ne se fasse donc pas illusion!

τῇ καρδίᾳ ὑμῶν, μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας. [15] οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλὰ ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης· [16] ὅπου γὰρ ζῆλος καὶ ἐριθεία, ἐκεῖ ἀκαταστασία καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα. [17] ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία πρῶτον μὲν ἁγνή ἐστιν, ἔπειτα εἰρηνική, ἐπιεικής,

15) Jac. va qualifier maintenant cette prétendue sagesse. Ici et v. 17 les adjectifs sont presque tous écrits sans liaison; peut-être s'agit-il d'un araméisme (cf. *Introd.* p. XCIV-XCV).

Elle ne vient pas d'en haut. La doctrine de l'origine divine de la sagesse est traditionnelle dans la Bible (cf. I, 5) et dans la littérature juive non inspirée; on la retrouve chez Philon (*De proem. et poen.* 51; M. II, p. 416), dans *Hénoch* (XLII) et dans plusieurs sentences des Rabbins (SCHÖTTGEN, *Horae hebraicae, ad loc.*). Elle contient en germe toute la doctrine de la grâce sur les dons du Saint-Esprit, en particulier sur ceux de sagesse, de science, d'intelligence et de conseil.

Les trois adjectifs qui suivent font avec la proposition précédente un parallélisme antithétique et forment un climax.

ἐπίγειος s'oppose directement à οὐκ ἄνωθεν κατερχομένη. Cette sagesse est terrestre par son origine, elle vient de l'homme. Philon distingue, lui aussi, la sagesse céleste et la sagesse terrestre : τὴν μετάρσιον καὶ οὐράνιον σοφίαν... ἐπίγειον σοφίαν (*Leg. all.* I, 43; M. I, p. 51, 52). L'opposition entre ce qui est céleste et ce qui est terrestre est plusieurs fois exprimée dans saint Jean : ἐπίγεια... ἐπουράνια (Jo. III, 12; cf. III, 31; VIII, 23) et dans saint Paul (Phil. II, 10; III, 19, 20; Col. III, 2).

ψυχική marque l'opposition de la sagesse terrestre avec la partie la plus élevée de notre nature : l'intelligence, et surtout avec l'Esprit de Dieu. Cet adjectif ajoute à l'idée de terrestre celle de sensible, d'animal. Il ne faut pas voir dans son usage un emprunt à la trichotomie de la philosophie grecque, σῶμα, ψυχή, πνεῦμα, d'où les gnostiques tireront leurs trois classes d'hommes, mais une simple opposition entre la vie sensible commune à l'homme et à l'animal et la vie intellectuelle et spirituelle; tout au plus pourrait-on admettre une allusion à des termes philosophiques courants. L'Épître de saint Jude explique très bien ψυχικοί par πνεῦμα μὴ ἔχοντες (19). La sagesse animale nommée ici équivaut à la sagesse charnelle (σοφίᾳ σάρκικῇ) de II Cor. I, 12.

δαιμονιώδης, *hapax* dans la Bible, ne se retrouve que dans Sym. Ps. XC, 6 et Scol. d'ARISTOPH. *Ran.* 293. Cette sagesse qui ne participe pas à l'Esprit de Dieu, participe au contraire à l'esprit des démons, soit qu'elle vienne d'eux par suite de la tentation, soit qu'elle ressemble à la leur par sa perversité. Sur les démons cf. II, 19. Il n'y a pas de raison pour voir ici une allusion à la légende juive recueillie dans *Hénoch* (XVI, 3) et suivie par Clément d'Alex. (*Strom.* V, I; *P. G.*, IX, 24), d'après laquelle les anges déchus auraient communiqué une sagesse aux filles des hommes et par elles à l'humanité (contre *Spitta*).

16) γάρ introduit la preuve du jugement que Jac. vient de porter. — ἀκατασ-

vous glorifiez pas et ne mentez pas à l'encontre de la vérité. [15] Cette sagesse n'est pas venue d'en haut, mais [elle est] terrestre, animale, démoniaque; [16] où il y a en effet zèle et esprit de brigue, là il y a trouble et toute espèce de mal. [17] Mais la sagesse d'en haut est d'abord pure, puis pacifique, indulgente, docile, pleine

ταστία, écrit aussi avec ζῆλος et ἐριθεία dans II Cor. XII, 20, signifie : instabilité (cf. I, 8), tumulte, et après les difficultés politiques qui suivirent la mort d'Alexandre le Grand, sédition, trouble de l'ordre public. L'idée de désordre convient bien ici. Le zèle amer et l'esprit de brigue amènent naturellement le trouble et la discorde. Ils sont ennemis de la paix (cf. εἰρηνική v. 17). Rien ne rappelle spécialement la controverse brûlante entre les chrétiens issus du Judaïsme et ceux de la gentilité. Hillel, Siméon ben Gamaliel recommandaient aussi la paix (*Pirkê Aboth* I, 13, 19). Les autres conséquences fâcheuses sont désignées d'une manière générique et embrassent tout ce qu'il peut y avoir de mauvais dans la conduite. — L'adj. φαῦλος a le même sens que κακός, mais l'expression est plus adoucie.

LA VRAIE SAGESSE (17-18).

Elle est dans son origine, ses attributs et ses fruits, contradictoire avec la fausse sagesse.

17) δέ est adversatif. — ἡ ἄνωθεν σοφία fait parallélisme antithétique avec οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν (15). L'origine divine de la vraie sagesse est le principe de ses attributs.

L'attribut de pureté est mis en relief par πρῶτον qui en s'opposant à ἔπειτα l'isole de ce qui suit. Cette pureté n'est pas spécialement la continence, mais l'absence de tout défaut, surtout de l'erreur.

Les autres attributs sont groupés en trois sections d'après leur morphologie : 1) εἰρηνική, ἐπιεικής, εὐπειθής; 2) μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν; 3) ἀδιάκριτος, ἀνυπόκριτος. Il y a dans cette construction une recherche de style.

Le premier groupe s'oppose spécialement au zèle amer et à l'esprit de brigue (v. 14). La *Vulg.* traduit au sens large et ajoute un mot : *pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens* (?). — εἰρηνική deux fois dans N. T. ici et Hébr. XII, 11. La vraie sagesse s'exerce dans la paix et non dans le désordre ni au milieu des intrigues; la pensée est traditionnelle dans la Bible : « Les sentiers de la sagesse sont la paix », disent les Proverbes (III, 17); et saint Paul nomme aussi la paix comme le fruit des pensées de l'esprit, c'est-à-dire de la vraie sagesse (Rom. VIII, 6). Malachie met la paix en relation avec la droiture (II, 6); Jac. ne perd pas de vue ce rapport, il l'exprime sous une autre forme quand il dit que la sagesse est ἀδιάκριτος, ἀνυπόκριτος. On peut remarquer que dans les béatitudes, telles que les rapporte Mt. V, 8, 9, la pureté et la paix sont nommées dans le même ordre qu'ici, avec cette différence toutefois que la pureté est entendue dans un sens plus spécial. L'adjectif ἐπιεικής signifie d'une juste mesure; dans *Iliade* XXIII,

εὐπειθής, μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν, ἀδιάκριτος, ἀνυπόκριτος. [18]καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην.

246, il est dit d'un tombeau aux proportions mesurées; au point de vue moral il signifie équitable par opposition à strictement juste (δίκαιος), Aristote le définit en ce sens : ἐλαττωτικὸς τῶν δικαίων τῶν κατὰ νόμον, enclin à prendre moins que son dû selon la loi (*Eth. mag.*, II, 1). Dans la Bible ἐπιεικής, ἐπιείκεια sont employés plutôt dans le sens de bonté, et encore dans le sens d'indulgence, quand il s'agit de l'attitude d'un supérieur envers son inférieur. ἐπιεικής est dit de Dieu dans Ps. LXXXV, 5, des maîtres par rapport à leurs esclaves dans I Pet. II, 18 (cf. I Tim. III, 3; Act. XXIV, 4). D'autre part εὐπειθής, qui est un *hapax* dans le N. T., se rapporte aux relations des inférieurs avec leurs supérieurs, son opposé ἀπειθής est plusieurs fois usité dans le N. T., cf. Rom. I, 30; II Tim. III, 2; Tite I, 16. On peut donc penser que Jac. a en vue successivement les supérieurs et les subordonnés, ou plutôt qu'il envisage la personne dans le double rapport qu'elle peut avoir avec le prochain.

μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν se rapportent aux œuvres de la vraie sagesse et s'opposent à ἀκαταστασία καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα (16), œuvres de la fausse sagesse. — ἐλέους ne désigne pas la miséricorde en tant que sentiment, comme serait la pitié, mais en tant qu'elle agit, la charité active, principalement celle qui s'exerce par les œuvres envers les humbles; cf. II, 13. Les bons fruits désignent, d'une manière générale, toutes les heureuses conséquences de la vraie sagesse. Parmi eux on peut citer l'intelligence de la tribulation (I, 5), la conformité de la conduite avec la foi, etc.

Les deux derniers adjectifs qui forment le 3e groupe s'opposent toujours à la fausse sagesse, mais sans parallélisme spécial. — ἀδιάκριτος, *hapax* dans le N. T., une seule fois dans LXX (Prov. XXV, 1); chez les classiques, au sens passif, « mêlé, confus », au sens actif, « qui ne distingue pas, qui ne fait pas de différence ». Les versions ont compris le mot ici diversement : *Pesch.* « *sans dissimulation* »; *Vulg.* « *non judicans* », de même *Boh.*; *Arm.* « *sans remords de conscience* ». Dans les LXX, où il s'agit des Proverbes de Salomon réunis par les gens d'Ézéchias, le sens qui convient le mieux est le sens passif de « mêlés », les « *mechalim* » sont rapportés sans classification; l'équivalent de ἀδιάκριτος n'est pas dans le texte massorétique. Dans l'Épître de Jac. le sens actif est le meilleur « qui ne fait pas de différence », d'où « sans partialité ». Alors que la fausse sagesse, à cause du zèle sectaire et de l'esprit de brigue qui la caractérisent, pratique un jeu partial et dissimulé, la vraie sagesse agit sans parti pris et ouvertement (ἀνυπόκριτος).

18) Maxime sur la justice et la paix.

δικαιοσύνης est la vertu de justice au sens moral de conformité à la loi et à la volonté de Dieu (צְדָקָה); cf. II, 21 et ss. καρπὸς δικαιοσύνης équivaut à « justice, fruit qui est la justice » (cf. Hébr. XII, 11 καρπὸν εἰρηνικόν). La justice est considérée comme un effet, sa cause est la sagesse. La proposition : « un fruit de justice dans la paix » signifie donc : « la justice que la sagesse

de miséricorde et de bons fruits, sans partialité, sans hypocrisie. [18] Un fruit de justice dans la paix est semé pour ceux qui répandent la paix.

produit dans la paix ». Cette maxime résume tout ce qui précède (13-17). καρπὸς δικαιοσύνης peut difficilement signifier ici « le fruit que produit la justice », la justice étant considérée comme cause et non plus comme effet. Ce sens qui est biblique (Prov. III, 9; XI, 30; XIII, 12; Am. VI, 12), convient mal au contexte où il est question de la sagesse et de ses effets. Et puis quel serait le fruit de la justice? Il n'est pas nommé. Enfin dans ce cas il eut fallu écrire ὁ καρπὸς τῆς δικαιοσύνης.

Le fruit semé, pour dire produit, est une figure hardie que l'on rencontre ailleurs; PLUT., *Morale*, 829 : σπείροντες οὐχ ἥμερον καρπόν — *Apoc. Baruch*, XXXII, 1 : *si praeparaveritis corda vestra ut seminetis in eis fructus legis.* — τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην équivaut à εἰρηνοποιεῖν de Col. I, 20, ou à εἰρηνοποιός de Mt. V, 9. — Le datif n'est pas celui de l'agent comme τῇ φύσει du verset 7, mais le datif ordinaire d'attribution. Ceux qui répandent la paix sont ceux qui cherchent à apaiser les discordes et à avoir la paix avec le prochain.

Ce verset rappelle le *machal* hébreu. La pensée est exprimée sous forme de maxime et en des termes concis qui retiennent l'attention. La sagesse produit la justice dans la paix; au contraire le zèle amer et l'esprit de brigue amènent toute espèce de mauvaises affaires dans lesquelles la justice ne peut qu'être violée. Ce sont donc les âmes pacifiques qui sont justes, c'est-à-dire celles qui possèdent la vraie sagesse (ἔπειτα εἰρηνική, v. 17). La perspective s'agrandit, car la semence de justice s'épanouit en récompense; celle-ci sera surtout la couronne de vie (I, 12).

CHAPITRE IV

IV [1] Πόθεν πόλεμοι καὶ πόθεν μάχαι ἐν ὑμῖν; οὐκ ἐντεῦθεν, ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν; [2]ἐπιθυμεῖτε, καὶ οὐκ ἔχετε·

2. φθονειτε *potius quam* φονευετε (**THSV**). — *om.* και *ante* ουκ εχετε 2° (**HSV**) *et non add.* (**T**).

HUITIÈME INSTRUCTION : VAINCRE LES DÉFAUTS QUI TROUBLENT LA CONCORDE (IV, 1-12).

La vraie sagesse produit la paix. Mais hélas la paix est souvent troublée! D'où viennent donc les conflits parmi les fidèles? Ils viennent surtout de la recherche des plaisirs. Cette indication générale sert d'introduction à la péricope (v. 1). L'enchaînement des idées demeure très vague. Jac. s'en prend successivement à plusieurs défauts : envie (2-3), amour du monde (4-6), orgueil (7-10), médisance (11-12). La même idée générale semble servir de fil conducteur : Vaincre les défauts qui troublent la concorde.

INTRODUCTION (IV, 1).

1) Les plaisirs sont cause des discordes. L'introduction est énoncée sous forme de question. On a déjà remarqué que Jac. affectionne le style interrogatif (II, 4-7; 14-16; 19-21; III, 11-13). — πόλεμοι est une hyperbole pour désigner les querelles privées; de même *Ps. Sal.* XII, 4. — μάχαι, toujours au sens métaphorique de disputes dans le N. T. (II Cor. VII, 5; II Tim. II, 23; Tite, III, 9), selon un usage qui n'est pas étranger aux classiques; PLAT., *Tim.*, 88 [a] : μάχας ἐν λόγοις ποιεῖσθαι. Les deux termes πόλεμοι et μάχαι sont assez souvent combinés ensemble chez les auteurs, le premier indique plutôt un état d'hostilité et le second, des actes. De quelles querelles s'agit-il? Vraisemblablement de contestations et de disputes entre parents, voisins ou gens traitant les mêmes affaires. Il n'y a pas ici d'allusion à des controverses orageuses sur la Loi, semblables à celles que saint Paul signale à Tite : μάχας νομικὰς περιΐστασο (Tite III, 9). — ἐν ὑμῖν indique qu'il ne s'agit pas d'une idée générale, comme dans III, 18, mais d'une situation bien précise. — ἐντεῦθεν, au sens moral dérivé du sens physique, comme dans THUC. I, 5; fait pléonasme avec le substantif qui suit et le met en relief. — ἡδονῶν signifie les plaisirs dans le sens de délectations sensibles; chez les classiques, la délectation est bonne ou mauvaise; dans le N. T. le sens est toujours péjoratif (Lc.

[1] D'où [viennent] les guerres et les combats parmi vous? N'est-ce pas de là, des plaisirs qui combattent dans vos membres? [2] Vous désirez et vous n'avez pas; vous enviez et vous jalousez, et vous

VIII, 14; Tite III, 3; II Pet. II, 13), de même dans *IV Mac.* I, 22. Cette délectation n'est pas le désir, ἐπιθυμία, mais le suppose; elle est l'objet de la tentation, cf. I, 14, 15. — στρατευομένων rappelle πόλεμοι et μάχαι, l'emploi du participe présent implique l'idée de durée. — μέλεσιν ne désigne pas les membres du corps simplement en tant qu'organes, comme dans III, 5, mais les membres en tant qu'instruments des concupiscences mauvaises; ce sens moral et péjoratif se retrouve plusieurs fois chez saint Paul (Rom. VI, 13, 19; VII, 5, 23; Col. III, 5). L'Apôtre des gentils parle aussi de lutte dans les membres : βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου (Rom. VII, 23); cf. *Introd.* p. LXXII.

Les plaisirs sont cause des états de conflits et de leurs brusques manifestations en disputes. Par une de ces figures hardies que l'auteur ne craint point, le but est pris pour la cause et le plaisir est nommé à la place de la passion. Les biens sensibles (2, 3) à l'opposé des biens spirituels, ne peuvent pas être possédés à la fois par plusieurs, par conséquent leur recherche amène des conflits inévitables. Sénèque dit très bien : *ista quae appetitis, quia exigua sunt nec possunt ad alterum nisi alteri erepta transferri, eadem affectantibus pugnam et jurgia excitant* (*De ira,* III, XXXV, 1). On peut encore citer une pensée analogue de Cicéron : *Cupiditates sunt insatiabiles; quae non modo homines sed universas familias evertunt, totam etiam labefactant saepe rem publicam. Ex cupiditatibus odia, discidia, discordiae, seditiones, bella nascuntur* (*De fin.,* I, XIII, 43).

L'ENVIE (2-3).

2) Le désir qui était sous-entendu au v. précédent (cf. ἡδονῶν) est ici exprimé; — ἐπιθυμεῖν, comme ἐπιθυμία (cf. I, 14), signifie tantôt un désir qui n'est pas mauvais ou qui est bon comme dans Mt. XIII, 17; Lc. XVII, 22, tantôt un désir mauvais comme dans Ex. XX, 17; Deut. V, 21; I Cor. X, 6. Il s'agit ici d'un désir mauvais, sinon toujours quant à son objet, du moins quant à son caractère désordonné; ce caractère est suffisamment indiqué par les verbes qui suivent.

Les manuscrits ont φονεύετε καὶ ζηλοῦτε, la phrase est difficile. Les deux verbes forment un anticlimax, qui paraît impossible. Il y a dans la pensée une régression contraire à la psychologie habituelle. Voici les principales explications proposées par les auteurs.

a) Un sens adouci est donné à φονεύειν. Il s'agirait d'une mort spirituelle donnée à l'âme (*Oecumenius*), ce que rien n'indique — φονεύειν comme ἀνθρωποκτόνος dans I Jo. III, 15, équivaudrait à μισεῖν « vous haïssez » (*Beyschlag, Meinertz*); mais φονεύειν n'a jamais ce sens dans l'Écriture ni chez les classiques; et deux autres fois Jac. l'emploie au sens usuel (II, 11; V, 6). On ne peut pas penser à Eccli. XXXIV (XXXI), 26, où enlever la subsistance de son

φθονεῖτε καὶ ζηλοῦτε, καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν· μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε. οὐκ ἔχετε διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς· [3]αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε, διότι κακῶς αἰτεῖσθε, ἵνα ἐν ταῖς ἡδοναῖς ὑμῶν δαπανήσητε. [4]μοιχαλίδες, οὐκ οἴδατε ὅτι

4. του Θεου εστιν (**HSV**) *et non* εστιν τῳ Θεῳ (T).

---

prochain est dit lui donner la mort : φονεύων τὸν πλησίον ὁ ἀφαιρούμενος συμβίωσιν, car si l'auteur force un peu la conclusion, il ne change pas le sens de φονεύειν.

b) Une ponctuation autre que celle de WH., Tisch., Soden, Vogels, est proposée; on met un point après φονεύετε (*Mayor, Ropes, Hort*). La phrase se déroule alors dans le rythme suivant : antithèse : « vous désirez et vous n'avez pas », conséquence : « vous tuez »; nouvelle antithèse parallèle à la première : « et vous enviez et vous ne pouvez obtenir », conséquence également parallèle : « vous combattez et vous faites la guerre ». Il y a toujours anticlimax mais c'est dans deux hypothèses et non plus dans une même phrase, ce qui est admissible. Dans la première hypothèse, on désire ce qu'a le prochain, et pour le voler on le tue. Dans la seconde hypothèse, on envie quelqu'un qu'on ne peut pas dépouiller directement; on cherche à obtenir une situation égale à la sienne, et comme on n'y parvient pas, on lui fait la guerre. Mais comment Jac. peut-il dire que les chrétiens tuent? Il fait sans doute sous une forme concrète une déduction abstraite, le désir qui n'obtient pas satisfaction va jusqu'au meurtre. Jézabel fait tuer Naboth.

c) Érasme propose de lire φθονεῖτε « vous enviez » à la place de φονεύετε qui serait une faute de transcription; dans I Pet. II, 1, le codex B a φόνους pour φθόνους. Le sens va très bien avec ζηλοῦτε. Une correction si heureuse est très probable (*Spitta*, *Windisch*, *Loisy*, *Dibelius*). Nous l'acceptons donc à titre d'hypothèse.

ζηλοῦτε, comme ζῆλος (III, 14), a une acception péjorative (cf. Act. VII, 9; XVII, 5; I Cor. XIII, 4); ce verbe après φθονεῖτε indique un effort qui se trouve frustré. — οὐ δύνασθε souligne l'impuissance de l'effort, et le caractère insatiable du désir. — μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε rappellent πόλεμοι καὶ... μάχαι du v. 1. — οὐκ ἔχετε (ℵ ajoute καί devant οὐκ) reprend l'idée déjà exprimée, mais à un point de vue spécial, on n'a pas, car on ne demande pas. — αἰτεῖσθαι désigne la prière; même emploi au moyen et au sens absolu dans Jo. XVI, 26. La pensée sera précisée au v. suivant; on ne prie pas, c'est-à-dire on ne demande pas à Dieu les vrais biens dont il est le dispensateur (I, 5, 17).

Jac. a posé une question : d'où viennent les guerres, les querelles? Il répond : on désire un objet qu'on n'a pas; on envie, on jalouse. Il y a un effort impuissant d'émulation. Le désir est frustré. Alors c'est la guerre, la lutte. L'analyse psychologique est très belle.

Le désir n'est pas satisfait car on se trompe, on ne se tourne pas vers Dieu, comme il faudrait le faire. Les Stoïciens recommandaient la modération des désirs et Sénèque a écrit de jolies choses à ce propos (*De vita beata, De brevitate vitae*), mais ils n'offraient à l'homme rien qui puisse

ne pouvez pas obtenir; vous combattez et vous faites la guerre. Vous n'avez pas parce que vous ne demandez pas. [3] Vous demandez et vous ne recevez pas, parce que vous demandez mal, avec l'intention de dépenser dans vos plaisirs. [4] Adultères, ne savez-vous pas que l'amitié à l'égard du monde est l'inimitié à

satisfaire les aspirations profondes de son cœur. Jac. témoin inspiré de la révélation, a déjà montré à l'homme le vrai terme de ses désirs : la couronne de vie (I, 12).

3) αἰτεῖτε pour varier avec le moyen, même emploi au sens absolu Mt. VII, 7. — κακῶς est expliqué par ἵνα κ. τ. λ. — δαπανήσητε : dépenser, sans allusion spéciale à la débauche comme dans Lc. XV, 14, où le verbe est spécifié en ce sens (v. 13, 30); il s'agit de toute dépense en vue de se procurer du plaisir. C'est donc surtout l'argent qui est envié.

Jac. précise la pensée exprimée à la fin du v. 2. Sans doute les fidèles prient, mais c'est comme s'ils ne priaient pas; leur but est mauvais. Dieu exauce la prière (I, 5), si elle est conforme au bien. On peut demander des faveurs matérielles, mais à condition que ce ne soit pas pour satisfaire des désirs déréglés. Jac. semble encore ici se faire l'écho du Sermon sur la Montagne : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice » (Mt. VI, 33). Saint Jean exprime plus clairement que Jac. la même pensée : ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ (Θεοῦ) ἀκούει ἡμῶν (I Jo. V, 14). La tendance de subordonner la prière aux calculs égoïstes est bien humaine. Elle se donnait libre cours chez les païens, parmi eux plusieurs priaient même pour des fins déshonnêtes et Sénèque remarquait que certaines gens auraient eu honte de faire connaître aux hommes ce qu'ils disaient à la divinité : *quanta est dementia hominum! turpissima vota diis insusurrant, si quis admoverit aurem, contiscescent; et quod scire hominem nolunt, Deo narrant* (*Ep.* X, 5).

L'AMOUR DU MONDE (4-6).

4) La phrase débute brusquement. Une énumération successive de reproches risquerait d'être monotone. L'interrogation donne une allure plus vive. L'auteur continue de parler au pluriel par généralisation oratoire.

μοιχαλίς est un mot féminin qui désigne une femme adultère; avant le N. T. on ne le trouve que dans les LXX (Mal. III, 5). Quoique ἡδοναῖς (3) doive s'entendre au sens littéral, μοιχαλίδες doit être pris au sens figuré (contre *Spitta, Hort*). Quelques copistes, qui ont entendu ici ce mot au sens littéral, n'ont pas compris pourquoi les femmes seules seraient nommées et ils ont cru bon d'ajouter les hommes : μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες ℵ[c] K L P *Héracl.* Par femmes adultères Jac. désigne ceux qui sont infidèles dans le service de Dieu, sans allusion spéciale à l'incontinence. Cette acception est biblique. L'Écriture compare souvent à un mariage l'union de Dieu et de son peuple. Quand Israël s'éloigne de Iahvé pour se tourner vers les idoles, il est comparé par les prophètes à une épouse qui se prostitue (Osée, II, 2; IX, 1; Is.

ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ Θεοῦ ἐστιν; ὃς ἐὰν οὖν βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ Θεοῦ καθίσταται. [5]ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει·

I, 21; Jér. III, 7-10, 20; Éz. XVI, 23-26; XXIII); Iahvé est l'époux de Sion (Is. LIV, 5); la fidélité d'Israël, au temps du désert, est comparée à l'amour au temps des fiançailles (Jér. II, 2). Des images nuptiales analogues ne manquent pas dans le N. T., mais sans allusion à une idolâtrie qui n'existe plus; la génération perverse qui n'écoute pas le Christ est appelée adultère (Mt. XII, 39; XVI, 4; Mc. VIII, 38); Paul a fiancé au Christ les fidèles de Corinthe (II Cor. XI, 2); le Christ est le chef, l'époux de l'Église (Éph. V, 22-24; cf. Rom. VII, 3-4); l'Église est la fiancée et l'épouse de l'Agneau (Apoc. XIX, 7; XXI, 9). Il y a donc entre Dieu et les hommes une union tendre et forte à laquelle l'amour conjugal fournit une analogie, et dont l'initiative appartient à Dieu, auteur de l'Alliance. Rompre cette union équivaut à un adultère (Ps. LXXIII, 27).

οὐκ οἴδατε explique de quelle infidélité il s'agit; Jac. fait allusion à la conscience des fidèles qui savent bien à quoi s'en tenir (cf. Rom. VI, 16; I Cor. III, 16; VI, 9, 19). — φιλία, *hapax* dans le N. T., usité plusieurs fois dans les Livres de Sagesse (Prov. V, 19; XXVII, 5; Sap. VII, 14), indique généralement une amitié réciproque. — κόσμου gén. objectif, le sens est péjoratif comme dans I, 27; l'amour du monde est un attachement déréglé aux choses terrestres, cet attachement implique l'adhésion à des principes opposés à ceux de l'Évangile. — ἔχθρα, qui s'oppose à φιλία, est le substantif qui ne diffère de l'adjectif ἐχθρά que par l'accentuation. — Θεοῦ s'oppose à κόσμου et est aussi un gén. obj. L'amitié pour le monde est l'inimitié à l'égard de Dieu. — ὃς ἐὰν etc. reprend la même idée sous une forme de conclusion; l'esprit oriental se plaît dans la méditation des mêmes idées, il va et revient sur lui-même comme un balancier; cette répétition qui constitue le parallélisme synonymique de la poésie hébraïque (Ps. CXIV), a l'avantage de bien graver dans l'esprit la pensée exprimée. — ἐὰν, au lieu de ἄν après le relatif, est d'un usage fréquent dans la *koinè* (I Sam. XIX, 3; Eccli. II, 4; XV, 16, 17); cependant cette forme existe dans quelques textes classiques, MARC AURÈLE, IX, 23. — βουληθῇ indique un choix libre. — καθίσταται cf. III, 6, au moyen, on se constitue soi-même.

On cherche parfois des accommodements entre le service de Dieu et l'attachement aux choses du monde. C'est le cas du fidèle qui prie afin de pouvoir jouir davantage de tous les plaisirs que procure l'argent. Jac. vient de dire que cette prière ne vaut rien (3). Chercher un pareil accommodement est s'écarter de Dieu, être adultère, car on ne peut pas à la fois être fidèle à Dieu et au monde. Jac. répète l'enseignement évangélique : « personne ne peut servir deux maîtres » (Mt. VI, 24; Lc. XVI, 13); nombreux rapprochements avec Jo. (VII, 7; XII, 31, 43; XIV, 17; XVI, 11... I Jo. II, 15).

5) Jac. confirme son enseignement par une preuve scripturaire. — ἤ exprime qu'il faut choisir entre la vérité qui vient d'être exprimée et la négation de l'Écriture. δοκεῖτε cf. I, 26. — κενῶς *hapax* dans le N. T. — ἡ γραφὴ λέγει cf. II, 23, tournure fréquente chez saint Paul (Rom. IV, 3; IX, 17; X, 11; etc.).

l'égard de Dieu? Celui donc qui veut être ami du monde se constitue ennemi de Dieu. [5] Ou bien pensez-vous que l'Écriture dise

La citation faite par Jac. ne se lit nulle part dans l'Écriture telle qu'elle se trouve écrite ici. L'hypothèse d'après laquelle l'auteur citerait un texte inspiré perdu ne peut pas être vérifiée. En tous cas on ne saurait admettre la citation d'un apocryphe (contre *Spitta*), car Jac. entend bien nommer l'Écriture inspirée (ἡ γραφή). On ne peut pas non plus admettre que la citation n'est faite qu'au v. 6, les mots πρὸς φθόνον... χάριν étant une parenthèse, car cette parenthèse est pour le moins inattendue et toujours l'expression ἡ γραφὴ λέγεί introduit immédiatement une citation (contre *Meinertz* et autres). Il vaut mieux penser que Jac. fait une citation au sens large, ou une citation composite; l'habitude de citer de mémoire explique cette manière d'écrire, le cas n'est pas rare dans le N. T. (Mt. II, 23; Jo. VII, 38; Rom. XI, 8; I Cor. II, 9; Éph. V, 14); peut-être faut-il reconnaître ici chez Jac. un procédé de la *diatribè;* cf. *Introd.,* p. CI.

Avant de chercher le passage (ou les passages) de l'Écriture auquel Jac. entend renvoyer, il faut savoir ce que la phrase veut dire, et ce n'est pas facile.

Il importe d'abord de fixer le sens de certains termes. πρὸς φθόνον est une locution équivalente à l'adverbe φθονερῶς, « avec jalousie » (comme πρὸς βίαν, par force : ESCHYLE, *Eum.*, 5), et se rapporte à ἐπιποθεῖ et non à λέγει comme le veulent quelques critiques (*Wetstein, Spitta*). Dans tous les autres passages du N. T. φθόνος désigne l'envie ou la jalousie, en tant que défaut (Mt. XXVII, 18; Mc. XV, 10; Rom. I, 29; Gal. V, 21; Phil. I, 15; I Tim. VI, 4; Tite, III, 3; I Pet. II, 1); chez les Grecs le mot est souvent employé pour désigner un sentiment jaloux à l'égard d'un rival (EUR., *Alc.*, 306; *Iphig. T.*, 1268), ou de la par tdes dieux à l'égard de l'homme (PINDARE, *Isth.*, VII, 55; SOPH., *El.*, 1466). — κατῴκισεν, ce verbe qui est un *hapax* dans le N. T., traduit הוֹשִׁיב dans les LXX (Gen. XLVII, 6; Ps. LXVII, 7; CXII, 9); chez les classiques comme dans les LXX, le sens est causatif : faire habiter (HÉRODOTE, I, CLIV, 4; PLAT., *Tim.*, 69[d], *Crit.* 113[c]). Le sens d'habiter n'existe qu'au passif. Donc ici ὅ est complément, le sujet (Θεός) est sous-entendu. La *Vulg.* traduit comme si ὅ était le sujet : « *qui habitat in vobis* »; peut-être comme la *Vieille latine*, *Pesch. Boh.*, a-t-elle lu κατῴκησεν, leçon de KLP qui paraît bien être la correction d'un texte difficile.

Mais quel est le sens de πνεῦμα, âme humaine ou Esprit-Saint? Et ce mot est-il sujet ou complément d'ἐπιποθεῖ? Suivant les cas, le sens de la proposition est différent.

a) D'après quelques anciens auteurs (*Bèze, Estius*) et, parmi les modernes, Coppiters (RB., 1915, p. 35-58) et vraisemblablement Loisy (*Les Livres du N. T.*, p. 253), il s'agit de l'âme humaine qui désire avec jalousie. La même opinion existait déjà au temps de Bède qui ajoute à son explication personnelle : *Alii de spiritu hominis dictum intelligunt.* Cette explication est celle qui convient le mieux au contexte si on garde la lecture πρὸς φθόνον. L'allusion à l'Écriture confirme ce qui précède : oui l'esprit que Dieu a fait habiter en nous est porté à l'envie; voilà pourquoi on fait la guerre au prochain, on prie avec des dis-

« πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν » ; [6] μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν· διὸ λέγει· « ὁ Θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν

positions mauvaises. Ce défaut paraît irrésistible, mais si on est humble, Dieu donne un secours plus fort; μεῖζονα.... χάριν du v. 6 se comprend ainsi très bien. S'il faut se dresser contre quelqu'un, c'est contre le diable (v. 7). Le texte allégué pourrait être Gen. VI, 5, adapté à la jalousie qui désire même les dons réservés par Dieu (chute d'Adam). L'idée de l'esprit mis en nous vient de Gen. II, 7. Il s'agirait donc d'une citation composite au sens large.

b) Mais l'âme humaine peut être complément d'ἐπιποθεῖ, le sujet est alors Θεός, le même que celui de κατῴκισεν (majorité des commentateurs, *Mayor*, *Ropes*, *Meinertz*....). Dieu désire avec jalousie l'âme qu'il a fait habiter en nous, c'est-à-dire, Dieu nous aime avec jalousie. La pensée s'accorde bien avec ce qui précède; φθόνον répond à μοιχαλίδες, et prolonge la même image, Dieu ne supporte pas que nous lui soyons infidèles; mais elle s'accorde mal avec ce qui suit; comment Dieu donne-t-il une plus grande grâce? D'après cette interprétation Jac. ferait allusion à Ex. XX, 5 : ἐγὼ γάρ εἰμι Κύριος ὁ Θεός σου, Θεὸς ζηλοτής, ou à Ex. XXXIV, 14 : ὁ γὰρ Κύριος ὁ Θεὸς ζηλωτὸν ὄνομα, Θεὸς ζηλωτής ἐστιν (אֵל קַנָּא). La jalousie divine est souvent nommée dans la Bible (Deut. IV, 24; V, 9; VI, 15; Jos. XXIV, 19; Is. IX, 6; XXXVII, 32; LIX, 17; Éz. V, 13; XVI, 38; etc.) La phrase de Jac. serait encore une citation composite (avec Gen. II, 7) au sens large.

L'antiquité païenne a souvent parlé de la jalousie des dieux à l'égard de l'homme, mais dans un sens tout différent de celui de la Bible. L'envie des dieux joue un grand rôle dans la mythologie grecque; les immortels ne veulent pas que l'homme s'élève trop haut ou soit trop heureux : « La divinité, dit Hérodote, aime à abaisser tout ce qui s'élève » (φιλέει ὁ Θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολούειν, VII, x, 9). A Babylone, les dieux avaient pris leurs dispositions pour conserver leurs privilèges : Gilgamech ne trouvera pas la vie qu'il cherche, car lorsque les dieux ont créé l'humanité « ils placèrent la mort pour l'humanité, ils retinrent la vie entre leurs mains » (Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyl.*, p. 301). Quand les dieux du paganisme sont jaloux, c'est par égoïsme, quand Iahvé est jaloux, c'est par amour; il est jaloux non de l'homme mais des idoles, car les idoles ne sont rien et ne méritent pas d'être aimées. L'anthropomorphisme de jalousie appliqué à Dieu met en relief le caractère exclusif de son amour et du service qui lui est dû.

c) Quelques commentateurs ont entendu πνεῦμα de l'Esprit-Saint (*Bède*, *Euthymius* et, parmi les modernes, *Calmes*, *Camerlynck*). L'habitation en nous de la troisième personne de la Sainte Trinité est souvent rappelée dans le N. T. (Jo. VII, 39; XVI, 7; Rom. VIII, 11; I Cor. III, 16; Gal. IV, 6; etc.). Dans ce cas, plusieurs traductions peuvent être données. « L'Esprit que Dieu a mis en nous désire avec jalousie », « nous », sous-entendu, c'est-à-dire : l'Esprit veut que nous lui appartenions, que notre cœur ne se tourne pas vers le monde, mais vers lui. Calmes entend au sens interrogatif : « L'Esprit... a-t-il des désirs jaloux »? c'est-à-dire l'Esprit de Dieu suggère non la jalousie mais l'humilité. Bède qui interprète à tort πρὸς φθόνον au sens final, paraphrase

en vain : « l'âme que [Dieu] a fait habiter en nous désire avec jalousie »? [6] Mais il donne une plus grande grâce; c'est pour-

« *Numquid Spiritus gratiae... hoc concupiscit ut invideatis alterutrum? Non utique bonus spiritus invidiae vitium in vobis sed malus operatur* ». Jac. ferait allusion aux textes relatifs à la jalousie divine (*Calmes, Camerlynck*).

d) Le texte est considéré comme corrompu (*Windisch, Dibelius...*) Diverses corrections ont été proposées. Corssen lit : πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖτε· τὸ πνεῦμα... μείζονα δίδωσιν χάριν (*Göttinger Gelehrte Anzeigen*, 1893, p. 596 et s.). Bien meilleure est la correction proposée par Wetstein (*Prolegomena ad N. T.*, édition de 1730), et reprise par Kirn (dans *Theologische Studien und Kritiken*, Gotha, 1904, p. 127 et ss., 593 et ss.), à la place de ΠΡΟΣΦΘΟΝΟΝ on pourrait lire ΠΡΟΣΤΟΝΘΝ (πρὸς τὸν Θεόν), le sens s'accorde bien avec ce qui précède : l'inimitié à l'égard de Dieu, et avec ce qui suit : la bonté divine qui surabonde; on s'explique bien l'absence de ὁ Θεός devant κατῴκισεν. Tout s'enchaîne : « L'esprit de l'homme tourne ses désirs contre Dieu qui l'a fait habiter en nous. » Quelle ingratitude! Et cependant « Dieu fait encore une plus grande faveur » que le don de cet esprit, non pas certes aux superbes, mais aux humbles. Le texte cité serait Ps. XLI (hébr. XLII), 2, ou Ecclé. XII, 7, adapté au but de l'auteur. Cette correction peut être considérée comme excellente, néanmoins l'interprétation donnée dans *a*) nous paraît être un peu plus probable.

6) χάριν est la traduction de חֵן dans les LXX et signifie : faveur, bienveillance, grâce. Dans le N. T. χάρις désigne toute libéralité surnaturelle de Dieu à notre égard et aussi une bienveillance, une faveur d'ordre naturel, comme dans Lc. II, 52; Act. II, 47; VII, 10. Quel est le sens ici? Comme la pensée de Jac. demeure vague, il vaut mieux ne pas la préciser, et entendre χάριν dans un sens très large. Il s'agit sans doute d'une faveur surnaturelle, mais qui n'exclut pas des biens d'un autre ordre. L'exégèse de μείζονα... χάριν dépend de l'interprétation donnée au v. précédent. Nous avons déjà dit qu'il s'agit d'un secours de Dieu plus fort que la jalousie de l'homme (*a*) ou, si on accepte la correction proposée (*d*), d'une bonté surabondante de Dieu à l'égard du pécheur qui est humble. Dans les deux cas le comparatif μείζονα se comprend très bien.

Il est moins facile à expliquer dans l'hypothèse de l'amour jaloux de Dieu (*b*) ou de l'Esprit-Saint (*c*). Il faut l'entendre alors au sens absolu ou supposer un des termes de la comparaison. Au sens absolu « Dieu donne une plus grande grâce » parce qu'il n'abandonne pas l'âme infidèle, mais dans son amour jaloux lui donne encore davantage (*Mayor*). Entendue en ce sens la pensée de Jac. rappelle certains passages des livres prophétiques. Quand la vierge Israël s'est prostituée, Iahvé l'aime encore tant qu'il lui annonce par ses prophètes une bénédiction plus abondante, une gloire plus grande, pour le temps qui suivra son retour (Is. LIV, 1-10; Zach. I, 14-17; VIII). Au sens relatif, « Dieu donne une plus grande faveur » que celle que le monde peut donner (*Bède, Hort*); alors que Dieu récompense, le monde déçoit; ou encore « Dieu donne une plus grande faveur » quand nous sommes fidèles (*Meinertz*). Dans ces acceptions δέ qui est adversatif est

χάριν ». [7] Ὑποτάγητε οὖν τῷ Θεῷ· ἀντίστητε δὲ τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν· [8] ἐγγίσατε τῷ Θεῷ, καὶ ἐγγισεῖ ὑμῖν. καθαρίσατε χεῖρας, ἁμαρτωλοί, καὶ

8. εγγισει (H) *potius quam* εγγιει (TSV).

---

inintelligible. Comment peut-on dire : « Dieu désire..., l'Esprit désire... ; mais il donne » ?

διὸ λέγει, sous-entendue ἡ γραφή — même formule de citation dans Éph. IV, 8 ; V, 14. Le texte cité est un verset des Prov. (III, 34) d'après la version des LXX; hébr. : « Il se moque des moqueurs... ». Jac. écrit ὁ Θεός à la place de Κύριος qui est dans les LXX; si dans le texte hébreu on remplace אם qui est obscur par אֱלֹהִים, Jac. aurait conservé à cet endroit le vrai mot ; de même I Pet. V, 5 — ὑπερήφανος signifie : qui apparaît supérieur aux autres, splendide, et au sens péjoratif : qui veut apparaître supérieur aux autres, arrogant, orgueilleux. Dans le N. T. le sens du mot est toujours péjoratif. L'orgueil peut aller jusqu'à l'impiété. Dans le texte cité d'après les LXX, ὑπερηφάνους traduit לֵצִים, moqueurs à l'égard de la religion et de la Loi ; dans *Ps. Sal.* II, 1, 32, 33, Pompée, l'impie, est rangé parmi les ὑπερηφάνους. Il s'agit donc de ceux qui veulent s'élever non seulement au-dessus des hommes, mais encore à l'encontre de Dieu. C'est en particulier le cas des riches qui aiment le monde, ils méprisent les autres hommes et se moquent de la religion. — ταπεινοῖς s'oppose à ὑπερηφάνοις; il s'agit des humbles devant Dieu (ταπεινώθητε ἐνώπιον Κυρίου v. 10), mais en fait ces humbles devant Dieu sont aussi la plupart du temps des humbles devant les hommes, c'est-à-dire des gens de moyenne ou petite condition. — La grâce que Dieu donne aux humbles doit s'entendre dans le texte des Proverbes d'une faveur qui n'est pas uniquement spirituelle, car dans le contexte il s'agit de la rétribution temporelle. Dieu maudit la maison des méchants, mais bénit le toit des justes, la gloire est le partage des sages et l'ignominie, celui des insensés. Il semble donc que Dieu résiste aux orgueilleux en les abaissant, et donne sa grâce aux humbles, en les élevant, selon un thème qui revient souvent dans la Bible (I Sam. II, 7; Ps. CXLVII, 6 ; Job V, 11 et XII, 19 ; Eccli. X, 14, 15 ; Lc. I, 52). Mais Jac. entend ce texte dans un sens plus profond (cf. I, 2, 9, 12 et *infra* v. 10).

L'ORGUEIL (7-10).

7) ὑποτάγητε ne désigne pas une simple subordination de la volonté mais une subordination qui doit être humble. Il faut devenir ταπεινοί. — L'expression ἀντίστητε δὲ τῷ διαβόλῳ fait antithèse avec la phrase précédente. ἀνθιστάναι a le même sens que ἀντιτάσσειν (v. 6), mais n'est pas, comme ce verbe, un terme militaire. La forme impérative suivie de καί équivaut à un conditionnel (cf. Jo. II, 19) ; cette tournure donne à la phrase une allure plus énergique.

Chez les classiques διαβόλος est un adjectif qui désigne celui qui désunit, inspire la haine, l'envie. Dans Aristote (*Top.*, IV, V, 9) l'adj. pris substantive

quoi [l'Écriture] dit : « Dieu résiste aux orgueilleux mais aux humbles il donne la grâce. » [7] Soumettez-vous donc à Dieu ; mais résistez au diable et il s'enfuira [loin] de vous. [8] Approchez-vous de Dieu et il s'approchera de vous. Lavez-vous les mains,

ment signifie : l'homme médisant, calomniateur. Les LXX appelèrent Satan (שָׂטָן : l'adversaire) διαβόλος, à cause du livre de Job, dans lequel on voit Satan accuser faussement le saint homme auprès de Dieu ; même rôle de Satan dans Zach. III, 1, 2. L'appellation grecque est moins bien choisie que l'appellation hébraïque, car Satan n'est pas toujours accusateur, mais est toujours adversaire. Des LXX le nom a passé dans le N. T., où Satan n'apparaît jamais comme accusateur, et dans la tradition. Saint Paul préfère la forme araméenne σατανᾶς סָטָנָא ; il n'emploie la forme grecque διαβόλος qu'à partir de sa captivité (Éph. IV, 27 ; VI, 11. Cf. *supra,* δαιμόνια II, 19).

La résistance au diable faisait partie de la catéchèse apostolique (Éph. VI, 11 ; I Pet. V, 8, 9). Si Jac. nomme ici cette résistance, ce n'est peut-être pas simplement pour rappeler un enseignement moral, mais aussi pour enlever aux fidèles attiédis une dernière excuse. Il a dit que Dieu ne tente pas (I, 13). Mais restait le tentateur par excellence (Gen. III, 1-6 ; Sap. II, 24), celui qui avait poussé David à faire le recensement d'après I Chron. XXI, 1 ; quelques fidèles, pour s'excuser, pouvaient alléguer la puissance de son action. Les *Testaments des XII Patriarches* ont sans doute en vue un pareil prétexte quand ils insistent à plusieurs reprises sur la pratique du bien pour mettre le diable en fuite : ἐὰν ἐργάζησθε τὸ καλὸν... ὁ διάβολος φεύξεται ἀφ' ὑμῶν (*Neph.* 8 ; cf. *Iss.* 7 ; *Benj.* 5). La réponse de Jac. va plus loin, il faut lutter. Le diable n'est puissant sur nous que dans la mesure où nous le laissons agir. Si nous sommes soumis à Dieu, et cette soumission implique la rectitude de la vie, et si nous sommes énergiques, il ne nous peut rien et s'éloigne de nous.

8) L'expression « s'approcher de Dieu » est dite littéralement de Moïse qui monte sur le Sinaï auprès de Iahvé (Ex. XXIV, 2), du prêtre qui va faire une fonction liturgique devant le tabernacle et plus tard dans le temple (Ex. XIX, 22 ; etc.). Ce sens physique est primitif. Le sens métaphorique exprime bien le mouvement de l'âme et du cœur vers Dieu. Prier comme il faut, c'est s'approcher de Dieu par le cœur ; commettre l'iniquité, c'est se séparer de lui (Is. XXIX, 13 ; LIX, 2). Iahvé lui-même, dans sa tendresse, se met en mouvement, il s'approche de son peuple et de ses fidèles (Deut. IV, 7 ; Ps. CXLV, 18). Mais Dieu attend une démarche de l'homme ; « Revenez à moi et je reviendrai à vous » dit-il (Zach. I, 3 ; Mal. III, 7). Ce texte a dû inspirer la rédaction de Jac. — ἐγγισεῖ s'oppose à φεύξεται et équivaut à δίδωσιν χάριν (v. 6).

Le verbe καθαρίζειν (class. καθαίρειν) rappelle les ablutions que devrait faire le prêtre avant d'entrer dans le sanctuaire (Ex. XXX, 19-21 ; Lév. XVI, 4), il est dit de la purification rituelle des objets (Mt. XXIII, 25 ; Lc. XI, 39) et souvent de la guérison de la lèpre qui était une maladie impure (Mt. VIII, 2 ;

ἁγνίσατε καρδίας, δίψυχοι. [9]ταλαιπωρήσατε καὶ πενθήσατε καὶ κλαύσατε· ὁ γέλως ὑμῶν εἰς πένθος μετατραπήτω καὶ ἡ χαρὰ εἰς κατήφειαν. [10]ταπεινώθητε

9. και *ante* κλαυσατε (**HSV**) *et non om.* (**T**) — μετατραπητω (**H**) *potius quam* μεταστραφητω (**TSV**).

---

x, 8; etc. Cf. Lév. xiv, 1-32); dans les Épîtres il désigne la purification des péchés (II Cor. vii, 1; Hébr. ix, 14; etc.). Ici la purification des mains, qui fait allusion aux coutumes juives, signifie une purification morale. — ἁμαρτωλοί, mot rare chez les classiques, où il est dit de quelqu'un qui fait fausse route, se trompe (Arstt., *Eth., Nic.* II, ix, 4; Plut. *Morale*, 25); dans les LXX, il traduit חַטָּא et prend la signification spéciale de pécheur. — ἁγνίσατε est encore un terme liturgique employé pour les purifications (Ex. xix, 10; Jo. xi, 55), entendu ici au sens moral (de même dans I Pet. i, 22; I Jo. iii, 3). La seconde partie du v. qui commence à ἁγνίσατε constitue, mot à mot, un parallélisme synonymique avec la première partie. La formule est biblique; Ps. lxxii, 13 : ἐδικαίωσα τὴν καρδίαν μου, καὶ ἐνιψάμην ἐν ἀθῴοις τὰς χεῖράς μου. Le détachement du péché pour revenir à Dieu est une purification du cœur, car le cœur est considéré comme le siège des pensées et des sentiments. Les δίψυχοι (cf. i, 8) sont les mêmes que les ἁμαρτωλοί, les pécheurs ont l'âme partagée entre Dieu et le monde. Hermas paraît résumer ce v. en conservant presque les mêmes mots : καθάρισον τὴν καρδίαν σου ἀπὸ τῆς διψυχίας, *Mand.* ix, 7. — χεῖρας, καρδίας, sans article ni pronom comme dans Eccli. xxxviii, 10, font penser à une sentence de sagesse.

Jac. parle du rapprochement avec Dieu et de la purification du cœur après avoir parlé de la fuite du diable. Logiquement le v. 8 viendrait bien s'intercaler au milieu du v. 7 entre τῷ Θεῷ et ἀντίστητε, car la fuite du diable ne précède pas la conversion. On pourrait dire que ὑποτάγητε... τῷ Θεῷ implique le v. 8, mais il vaut mieux dire que l'auteur ne s'attache pas à suivre un ordre logique, il a en vue une même situation et selon une méthode bien sémitique, il procède par juxtaposition d'idées plutôt que par raisonnement.

9) Le ton oratoire va *crescendo*, on croirait entendre un ancien prophète.

ταλαιπωρεῖν, *hapax* dans le N. T., signifie dans les LXX, comme chez les classiques, rendre malheureux, ou plus souvent, être malheureux, souffrir. D'après beaucoup de commentateurs Jac. dit aux fidèles de souffrir, pour leur dire de se mortifier, lui-même d'ailleurs donne l'exemple et mène une vie austère. On aurait donc un développement semblable à celui de Jérémie, iv, 8; le prophète qui invite comme Jac. ses auditeurs à pleurer et à se lamenter, leur dit d'abord de faire pénitence en revêtant le cilice. Il vaut mieux (avec Zorell, *Lexicon*) entendre le verbe dans un sens réfléchi « Soyez malheureux », c'est-à-dire « prenez conscience de votre misère », dans le sens où saint Paul s'écrie « malheureux homme que je suis » ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος (Rom. vii, 24). — πενθήσατε καὶ κλαύσατε (א A omm. καί) sont plusieurs fois nommés ensemble dans la Bible (II Sam. xix, 1; Mc. xvi, 10; Lc. vi, 25;

pécheurs, et purifiez vos cœurs, hommes à l'âme partagée. [9] Souffrez [à la vue de votre misère], et pleurez et lamentez-vous, que votre rire se change en pleurs et votre joie en tristesse! [10] Humi-

Apoc. XVIII, 11, 15, 19); le premier verbe indique une douleur intérieure, qui ne s'accompagne au dehors que de larmes silencieuses, le second indique au contraire une douleur bruyante qui se manifeste par des gémissements et des cris. Les deux verbes réunis indiquent donc une douleur profonde qui se traduit extérieurement à la façon orientale (cf. Jér. IX, 17, 18; Mt. IX, 23).

μετατραπήτω, *hapax* dans le N. T. (de même γέλως); cette leçon de B semble préférable à celle de ℵ et de A : μεταστραφήτω, qui paraît bien être la correction d'un mot rare; dans les deux cas le sens est le même — κατήφειαν, *hapax* dans la Bible, désigne la condition de quelqu'un qui tient les yeux baissés, à cause de sa tristesse; Plutarque définit ce terme : λύπη κάτω βλέπειν ποιοῦσα (*Morale*, 528) — χαρά opposée à λύπη dans Jo. XVI, 20.

Le rire et la joie ne sont pas considérés comme mauvais en eux-mêmes, ils peuvent être une récompense (Job, VIII, 20), et Jac. a commencé sa lettre par une exhortation à la joie (I, 2). Le rire et la joie condamnés sont le rire et la joie de certains fidèles auxquels pense l'auteur (ὑμῶν), rire mondain, joie terrestre qui ne conviennent point à des chrétiens. Le changement du rire en pleurs et de la joie en tristesse est une pensée biblique (Am. VIII, 10; Prov. XIV, 13; Tobie II, 6; I Mac. IX, 41). Ce n'est pas la fragilité ou l'inconstance des choses humaines qui est mise en relief, mais la justice de la rétribution divine. Ceux qui se laissent aller au rire et à la joie sont ceux qui passent leur vie en fêtes, recherchent leur agrément plus que le service de Dieu, ce sont les pécheurs, aussi seront-ils punis. La malédiction qui dans Luc fait antithèse à la troisième béatitude, exprime bien la même pensée : οὐαί, οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε (VI, 25; cf. 21).

10) Ce v. est une sentence de sagesse qui exprime la conséquence des v. 7-9. Jac. adjure les fidèles de s'humilier devant Dieu, car les obligations dont il vient de parler, qu'il s'agisse de se rapprocher de Dieu, de se purifier, ou de pleurer sa propre misère, se réalisent dans l'humilité. Dieu habite avec l'humble (Is. LVII, 15). — ἐνώπιον forme hellénistique, qui correspond ici à לִפְנֵי — Κυρίου désigne Dieu.

L'élévation de l'humble est un thème biblique (I Sam. II, 7, 8; Prov. III, 34; XXIX, 23; Job V, 11; Éz. XVII, 24). Il s'agit ici d'une élévation spirituelle et morale avec la perspective de la rétribution dans le monde à venir, comme dans Mt. XXIII, 12; Lc. XIV, 11; XVIII, 14; I Pet. V, 6 (cf. *supra* I, 9, 12). Alors que le rire et la joie se changent en pleurs et en tristesse, l'humilité conduit au vrai bonheur.

LA MÉDISANCE (11-12).

Jac. revient aux péchés de la langue (cf. I, 26; III, 1-12).

ἐνώπιον Κυρίου, καὶ ὑψώσει ὑμᾶς. [11] Μὴ καταλαλεῖτε ἀλλήλων, ἀδελφοί. ὁ καταλαλῶν ἀδελφοῦ ἢ κρίνων τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καταλαλεῖ νόμου καὶ κρίνει νόμον· εἰ δὲ νόμον κρίνεις, οὐκ εἶ ποιητὴς νόμου ἀλλὰ κριτής. [12] εἷς ἐστιν νομοθέτης καὶ κριτής, ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι· σὺ δὲ τίς εἶ, ὁ κρίνων τὸν πλησίον;

[13] Ἄγε νῦν οἱ λέγοντες· Σήμερον ἢ αὔριον πορευσόμεθα εἰς τήνδε τὴν πόλιν

12. *om.* ο *ante* νομοθετης (**H**) *potius quam add.* (**TSV**). — ο κρινων (**THV**) *et non* ος κρινεις (**S**).
13. *om.* ενα *post* ενιαυτον (**TH**) *potius quam add.* (**SV**).

---

11) καταλαλεῖτε, forme hellénistique; l'emploi du présent indique un état qui dure et avec la négation un état dont il faut sortir. Le ton qui était sévère, μοιχαλίδες (4), s'adoucit, ἀδελφοί; cela convient quand on parle de la charité. Jac. fait appel aux sentiments fraternels sur lesquels insiste encore la double répétition d'ἀδελφός. Juger son frère signifie ici le juger mal, selon une acception péjorative du verbe κρίνειν, fréquente dans le N. T. (Mt. vii, 1; Lc. vi, 37; Jo. vii, 24; viii, 15; Rom. ii, 1; xiv, 4, 10, 13; etc.). Or parler mal d'un frère, ou juger son frère équivaut à parler mal de la loi et à juger la loi. Cette loi est peut-être moins directement la loi royale de charité (ii, 8) que la loi chrétienne dans son ensemble, comme i, 25; ii, 12. Ce serait le cas d'appliquer le principe énoncé ii, 10, 11. Médire c'est transgresser la loi; or transgresser la loi, c'est s'élever au-dessus d'elle, et la considérer comme non avenue. Pareille attitude équivaut à des paroles défavorables à l'égard de la loi, ou à un jugement porté contre elle; on la considère comme trop dure pour ne pas dire mauvaise.

ποιητὴς νόμου hébraïsme, cf. ποιηταὶ λόγου, i, 22. Il ne semble pas qu'il faille sous-entendre νόμου comme complément de κριτής, ce serait un pléonasme banal avec νόμον κρίνεις qui précède; peut-être, vaut-il mieux prendre le terme au sens absolu. On est juge, c'est-à-dire, comme Jac. va l'expliquer, on s'attribue une supériorité qui ne convient qu'à Dieu.

12) εἷς, emphatique (cf. Mt. xix, 17); νομοθέτης, dans la Bible, seulement ici et Ps. ix, 21; sans l'article avec B, et attribut. Dieu seul est juge en ce sens que seul il est le vrai juge, étant omniscient et rémunérateur suprême. Saint Paul ne craignait que celui-là (I Cor. iv, 3-5; cf. Mt. x, 28). — σῶσαι cf. i, 21. Sauver et perdre, comme faire vivre et mourir, sont des prérogatives qui n'appartiennent qu'à Dieu et marquent l'exercice de sa justice (cf. Deut. xxxii, 39; I Sam. ii, 6; II Rois v, 7); peut-être ces mots σῶσαι ἀπολέσαι sont-ils un écho de la prédication de N. S. (Mt. xvi, 25 et parallèles; cf. Mt. x, 28; Lc. vi, 9; xvii, 33). Il s'agit de la rétribution éternelle. La science et la puissance de Dieu font contraste avec la petitesse de l'homme. — σὺ δὲ τίς εἶ est un rappel à l'humilité (cf. Rom. ix, 20; xiv, 4, 10). Plus loin (v, 7-9) Jac. parlera du Christ juge; ici l'expression de la pensée est plutôt juive.

liez-vous devant le Seigneur et il vous élèvera. [11] Ne médisez pas les uns des autres, frères; celui qui médit d'un frère ou juge son frère médit de la loi et juge la loi. Mais si tu juges la loi, tu n'es plus observateur de la loi, mais juge. [12] Un [seul] est législateur et juge, celui qui a le pouvoir de sauver et de perdre. Mais toi qui es-tu pour juger le prochain?

[13] Allons! maintenant vous qui dites : « Aujourd'hui ou demain

DOUBLE AVERTISSEMENT : AUX COMMERÇANTS ET AUX RICHES (IV, 13-V, 6).

Cette péricope peut être considérée comme une application pratique de ce qui vient d'être dit de l'amour du monde qui est l'ennemi de Dieu (4).

Avertissement aux commerçants (IV, 13-17).

S'agit-il de commerçants qui sont chrétiens ou infidèles? L'avertissement donné à des marchands chrétiens s'accorde très bien avec ce qui a été dit précédemment (1-6). Se lancer dans des entreprises commerciales pour réaliser des gains convient tout à fait aux fidèles qui aiment le monde et qui envient les gens de condition supérieure; eux aussi veulent devenir riches. Jac. continue dans le même sens le développement de sa pensée. On s'expliquerait moins bien qu'il le fasse dévier pour s'adresser à des infidèles qui sont absents.

A partir d'Alexandre le Grand, le Juif a été dans l'histoire plus commerçant que producteur; il allait souvent de ville en ville pour faire son négoce. Les amis de saint Paul, Aquila et Priscille, sont bien le type de l'hébreu voyageur, sinon du commerçant; ils sont à Rome, à Corinthe, à Éphèse (Act. XVIII, 1, 2, 26), de nouveau à Rome (Rom. XVI, 3), et enfin à Éphèse (II Tim. IV, 19), sans que nous sachions s'ils sont allés ailleurs par la suite.

Selon sa coutume, Jac. n'expose pas, mais interpelle.

13) ἄγε (*hapax* dans le N. T.) au sing. quoique le sujet soit au pluriel, équivaut à un adverbe; de même Xén., *Apol.*, 14 : ἄγε δὴ ἀκούσατε — on trouve aussi la forme ἄγετε (Xén., *Anab.*, V, IV, 9); avec νῦν cela rappelle la tournure de Mt. XXVI, 65 : ἴδε νῦν ἠκούσατε. Après σήμερον A lit καί au lieu de ἤ, comme dans Lc. XII, 28; XIII, 32, 33. L'expression τήνδε τὴν πόλιν indique un choix bien arrêté. — ποιήσομεν suivi d'un accusatif de temps est classique (Act. XV, 33; XVIII, 23; etc.), de même en latin, Cicéron, *ad. Att.*, V, 20 : *Iconii X dies fecimus*. — ἐνιαυτόν est une période de temps déterminée, généralement une année (Hébr. IX, 7, 25; X, 1, 3); A ajoute ἕνα qui est inutile. — ἐμπορευσόμεθα, une fois ailleurs dans N. T. et au sens transitif, II Pet. II, 3. — κερδήσομεν, au sens absolu, généralement avec un complément; fut. class. κερδανῶ.

Par un procédé littéraire de la *diatribé* (cf. *Introd.* p. CII). Jac. fait parler

καὶ ποιήσομεν ἐκεῖ ἐνιαυτὸν καὶ ἐμπορευσόμεθα καὶ κερδήσομεν· [14]οἵτινες οὐκ ἐπίστασθε τῆς αὔριον ποία ἡ ζωὴ ὑμῶν. ἀτμὶς γάρ ἐστε ἡ πρὸς ὀλίγον φαινομένη, ἔπειτα καὶ ἀφανιζομένη· [15]ἀντὶ τοῦ λέγειν ὑμᾶς· ἐὰν ὁ Κύριος

14. της αυριον ποια (H) *potius quam* το της αυριον ποια γαρ (TSV). — η *ante* προς (TSV) *potius quam om.* (H).
15. θελῃ (H) *potius quam* θελησῃ (TSV).

---

ses personnages au lieu de décrire leurs sentiments (cf. Lc. xv, 17; xx, 13). Les marchands combinent leurs projets comme si tout dépendait de leur seule volonté; pleins de confiance dans leur habileté ils ordonnent leur vie en vue du gain, sans penser à Dieu; cependant ils pourraient le faire (v. 17). Ils sont plusieurs, soit qu'il s'agisse de diverses entreprises individuelles ou d'une entreprise commune; déjà dans l'ancienne Chaldée, il existait des associations commerciales dans lesquelles les bénéfices étaient partagés (*Contrats de Sippar;* cf. JEAN, *Le milieu Biblique,* II, p. 71).

14) Nous suivons le texte de WH., d'après B qui omet encore ἡ devant ζωή — Soden, Vogels suivent א A : οἵτινες οὐκ ἐπίστασθε τὸ τῆς αὔριον· ποία γὰρ ἡ ζωὴ ὑμῶν; ἀτμὶς γάρ ἐστε..., la phrase est massive avec deux γάρ et le second est mal venu après l'interrogation.

οἵτινες, employé à la place du relatif défini, forme non classique, fréquente dans le N. T. (Act. VII, 53; XVI, 12; XVII, 10; etc.), se rapporte à οἱ λέγοντες — ἡμέρας est sous-entendu devant αὔριον (cf. Mt. VI, 34; Act. IV, 3). — ἀτμίς, employé dans le sens de vapeur humide par les classiques (ARSTT., *Meteor.,* II, IV, 3), a plutôt ici la signification de fumée d'après l'acception des LXX (Gen. XIX, 28; Lév. XVI, 13; Joël II, 30; Éz. VIII, 11). Même comparaison entre la vie et la vapeur dans Sap. II, 4 παρελεύσεται ὁ βίος ἡμῶν ὡς ἴχνη νεφέλης, καὶ ὡς ὁμίχλη διασκεδασθήσεται, et entre la vie et la fumée dans Ps. CII, 4; *Apoc. Bar.,* LXXXII, 6; SÉNÈQUE, *Troad.,* 393-397. — φαινομένη... ἀφανιζομένη allitération, la même dans Mt. VI, 16 et dans ARSTT., *H. an.,* VI, VII, 1.

Jac. reprend une idée exprimée dans I, 10-11; il met en relief la fragilité de la vie humaine. Les marchands en question oublient que l'avenir, même le lendemain, ne leur appartient pas. Leur conduite est insensée, tout à fait comme celle du riche de la parabole (Lc. XII, 16-21).

La fragilité de la vie humaine est un thème des livres Sapientiaux; aux textes bibliques déjà cités à propos de ἀτμίς, on peut ajouter Job VII, 7; Ps., CXLIV, 4; Sap. V, 9-14; et avec le même but didactique, à l'égard des gens qui jouissent ou amassent, Prov. XXVII, 1 (cf. *Introd.* p. L); Eccli. XI, 16, 17.

Amen-em-opé exprime une pensée très religieuse et très belle, à propos de l'incertitude du lendemain : *Ne decumbas quum timor est pro mane, quando lucescet, quale erit mane? Homo ignorat quale erit mane. Deus est in sua excellentia, homo est in sua humilitate. Aliud est quod dicitur, aliud est quod Deus operatur* (XVIII; cf. *Biblica,* 1927, p. 27).

15) A une attitude folle Jac. oppose celle de la sagesse chrétienne : la soumission à la volonté de Dieu.

nous irons dans telle ville et là nous passerons l'année, nous trafiquerons et nous ferons du gain »; [14] vous qui ne savez pas quelle sera votre vie demain, car vous êtes une fumée qui apparaît peu de temps et ensuite disparaît. [15] Vous devriez dire au contraire : « Si le Seigneur veut, nous vivrons et nous ferons

Κύριος = Θεός — ζήσομεν se rapporte à ἐὰν θέλῃ, de même ποιήσομεν, tout dépend de la divine Providence, la durée de la vie et la manifestation de l'activité, en n'importe quel lieu — les deux καί sont d'apodose. La *Vulg. Clem.* coupe la phrase grecque en deux et énerve la force religieuse de la pensée : *pro eo ut dicatis : Si Dominus voluerit. Et : si vixerimus, faciemus...*; sa ponctuation est étrange, car après *voluerit* on attend l'équivalent de *faciemus*. Wordsworth White ponctuent mieux, mais le sens n'est pas encore celui du texte grec : *Si Dominus voluerit, et si vixerimus, faciemus...*

La recommandation de Jac. est une forme de la piété que l'on retrouve plusieurs fois dans le N. T. relativement à Dieu le Père ou à Jésus-Christ (Act. XVIII, 21; Rom. I, 10; I Cor. IV, 19; Phil. II, 19, 24; Hébr. VI, 3). Elle est l'expression de la foi en la Providence, laquelle est exprimée tout le long de l'A. T. La pensée est donc bien biblique. Tout au plus pourrait-on envisager l'hypothèse d'une influence hellénique quant à la formule, qui était d'un usage courant chez les Grecs et les Romains, et qu'on ne retrouve pas dans la Bible en dehors de Jac. et de I Cor. IV, 19. L'expression « Si Dieu le veut » signifiait généralement chez les hellènes et les latins l'incertitude que renferme toujours une action ou un événement à venir; MINUCIUS FÉLIX, *Oct.*, 18 : *Si Deus dederit; vulgi iste naturalis sermo est;* quelquefois elle traduisait un vrai sentiment religieux; PLAT., *Alc.*, 135[d] : ἐὰν βούλῃ σύ, ὦ Σώκρατες. Οὐ καλῶς λέγεις, ὦ Ἀλκιβιάδη. Ἀλλὰ πῶς χρὴ λέγειν; Ὅτι ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ. Les Arabes la répètent souvent et aussi les Espagnols.

Jac. rappelle la fragilité de la vie humaine pour attacher à Dieu, de même Eccli. XI, 16-17. Les stoïciens ont eux aussi parlé et parfois avec éloquence de cette fragilité; SÉNÈQUE, *Ep.*, CI, 4-7 : *quam stultum est aetatem disponere ne crastini quidem dominum... nihil sibi quisquam de futuro debet promittere;* mais ils n'aboutissent qu'au pessimisme ou à une triste résignation. Ils laissent les âmes dans leur misère. Marc-Aurèle, II, 17 : *Durée de la vie humaine; un point dans l'espace. Sa substance? changeante... La masse de son corps? putréfaction. Son âme? un tourbillon... en un mot tout ce qui est de son corps est comme une eau courante; ce qui est de son âme, comme un songe et de la fumée. Qu'est-ce donc qui peut lui faciliter son voyage ici-bas? une seule et unique chose : la philosophie* (*Pensées de Marc-Aurèle,* Trad. P. COMMELIN, Garnier, Paris).

Que si la fragilité de la vie humaine poussait les plus nobles âmes du paganisme à faire un effort moral, elle était pour beaucoup d'autres une raison de plus pour jouir vite et davantage : CATULLE, *Carm.*, V; en Égypte, *Hymne du Harpiste,* appelé aussi *Chant pour le banquet* (ERMAN, *die Literatur der Aegypter,* p. 314-315).

θέλῃ, καὶ ζήσομεν καὶ ποιήσομεν τοῦτο ἢ ἐκεῖνο. [16]νῦν δὲ καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλαζονίαις ὑμῶν· πᾶσα καύχησις τοιαύτη πονηρά ἐστιν. [17]εἰδότι οὖν καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντι, ἁμαρτία αὐτῷ ἐστιν.

En face du matérialisme qui abaisse l'homme, ou de la philosophie qui l'abandonne a ses propres forces, la spiritualité dont Jac. se fait l'écho demeure incomparable.

16) νῦν δέ fait opposition avec ce qui vient d'être dit (cf. Lc. XIX, 42; I Cor. XIV, 6) — καυχᾶσθε, cf. I, 9, ici au sens péjoratif de se glorifier avec présomption. — ἀλαζονίαις, à la place du classique ἀλαζονείαις, seulement ici et I Jo. II, 16 dans le N. T., le pluriel indique le sens de vantardise plutôt que celui d'orgueil. — τοιαύτη car il peut y avoir une gloire bonne comme celle de l'humble dans son élévation I, 9 (cf. Rom. XV, 17 ; II Cor. I, 12; VII, 4, 14).

Au lieu de se soumettre à Dieu les marchands se glorifient de leur habileté aux affaires, de la grandeur de leurs projets ou d'autres choses semblables. Toute cette gloriole est mauvaise, c'est-à-dire un péché, car elle ne fait pas cas du souverain domaine de Dieu. L'Ecclésiastique est sévère lui aussi à l'égard des marchands; pour lui les gens de négoce sont rarement honnêtes (XXVI, 29-XXVII, 2); Amos nous montre ceux de son temps faussant la mesure et la balance (VIII, 4, 5). Isaïe compare Tyr, la grande cité commerçante, à une courtisane (XXIII, 16). Jac. n'envisage pas, au moins explicitement, la malhonnêteté commerciale mais simplement le manque de foi.

17) Jac. conclut par une maxime d'ordre général. Comme tout sage oriental, il aime les sentences, cf. II, 13; III, 18.

καλόν (cf. III, 13) opposé à πονηρά du v. précédent; saint Paul emploie aussi l'expression καλὸν ποιεῖν (Gal. VI, 9). — ἁμαρτία αὐτῷ rappelle l'expression ἐν σοὶ ἁμαρτία fréquente dans les LXX (Deut. XV, 9; XXIII, 22; XXIV, 15...) — αὐτῷ fait pléonasme avec εἰδότι, et est un hébraïsme (cf. *Introd.* p. XCVIII), même tournure dans Mt. IV, 16; Jo. XV, 2; Apoc. II, 7.

La connaissance entraîne des devoirs et si l'homme qui sait se soustrait à ces devoirs, il pèche. La connaissance devient cause du péché, étant donné les mauvaises dispositions de celui qui la possède. Notre-Seigneur exprime plusieurs fois cette idée (Lc. XII, 47; Jo. IX, 41; XV, 22, 24); saint Paul la développe longuement dans l'Épître aux Romains à propos de la Loi. Dans les circonstances envisagées par Jac., les marchands connaissent la fragilité de la vie humaine et l'existence de la Providence divine. Mais leur foi est stérile. Ils savent ce qu'ils devraient faire (15), et comme ils ne le font pas, ils sont coupables. C'est une nouvelle conclusion du thème sur les œuvres (cf. I, 22, 25; II, 14-26; III, 13).

AVERTISSEMENT AUX RICHES (V, 1-6).

Suite de menaces et de reproches.

Il ne s'agit plus de commerçants qui partent en voyage pour entreprendre des affaires, mais de propriétaires fonciers (4) qui ont leur fortune faite, exploitent leurs terres et aussi... leurs gens. Ici encore, comme dans II, 6,

ceci ou cela ». [16] Mais maintenant vous vous glorifiez dans vos vantardises; toute gloriole de ce genre est mauvaise. [17] Celui donc qui sait faire le bien et ne le fait pas, commet un péché.

Jac. a sans doute en vue des chrétiens (avec *Zahn*). Ropes, Windisch, Camerlynck, entendent πλούσιοι d'infidèles; Mayor, Meinerts, surtout de non chrétiens; on allègue la sévérité du langage; quand Jac. parle à des frères, dit-on, il exhorte pour convertir (IV, 7-11), ici il porte une série de jugements pour condamner. Mais Jac. estime sans doute qu'une exhortation serait inutile. La perspective des châtiments de Dieu, jointe à une réprobation formelle et publique, a dû lui paraître seule capable de faire réfléchir les riches en question et de faire cesser le scandale que donnait leur vie. Les idées, le style et même les mots rappellent les reproches et les menaces que les prophètes faisaient aux riches de leur temps. On retrouve chez Jac. l'éloquence de ces hommes de Dieu et on sent passer chez lui le même souffle de colère divine.

Il ne faut pas oublier que ces riches sont mauvais; ils conservent leurs biens avec un attachement coupable (2, 3), ne paient pas le salaire dû (4), oppriment les braves gens (6). La généralisation οἱ πλούσιοι est oratoire (cf. II, 10), elle répond à un groupe de gens que l'auteur a en vue.

CHAPITRE V

V [1] Ἄγε νῦν οἱ πλούσιοι, κλαύσατε ὀλολύζοντες ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις ὑμῶν ταῖς ἐπερχομέναις. [2] ὁ πλοῦτος ὑμῶν σέσηπεν, καὶ τὰ ἱμάτια ὑμῶν σητόβρωτα γέγονεν, [3] ὁ χρυσὸς ὑμῶν καὶ ὁ ἄργυρος κατίωται, καὶ ὁ ἰὸς αὐτῶν εἰς μαρ-

3. *om.* ο ιος *ante* ως πυρ (**THV**) *et non add.* (**S**).

---

v, 1) ἄγε νῦν comme iv, 13; l'avertissement aux riches fait parallélisme avec celui aux marchands. — κλαύσατε, cf. iv, 9. — ὀλολύζοντες, *hapax* dans le N. T., ce verbe se disait chez les Grecs de cris de douleur ou de cris de joie; dans les LXX il se retrouve seulement chez les prophètes et toujours avec le sens de pousser des cris de douleur, des hurlements; il est d'un usage fréquent dans les invectives : Isaïe contre Babylone, les Philistins, Moab, Tyr (xiii, 6; xiv, 31; xv, 2, 3; xxiii, 1), Jérémie contre Moab (xxxi (hébr. xlviii), 20), Amos contre les riches (viii, 3). Le présent ἐπερχομέναις indique la certitude des calamités, présent prophétique.

Les hurlements que Jac. dit aux riches de pousser ne sont pas des cris de repentir, comme iv, 9, mais des cris de terreur. Des calamités vont fondre sur eux. Windisch pense aux douleurs eschatologiques, ὠδῖνες (Mt. xxiv, 8; cf. Lagrange, *Saint Marc,* xiii, 8); en effet le jugement est en vue (v, 3, 7, 9). Ces douleurs ne sont pas considérées sous leur aspect universel comme dans les Apocalypses, pestes, guerres, famines, troubles cosmologiques, dont les justes eux-mêmes auraient à souffrir, si bien que certains rabbins préféraient mourir avant ce terrible moment (Lagrange, *Le Messianisme,* p. 186, 187); elles ont un caractère spécial par rapport aux riches, il s'agit surtout de la perte des biens et de la condamnation au jour du jugement (2-9). La perspective dans le temps demeure vague, il en est de même dans les menaces dont le livre d'*Hénoch* accable les riches (xciv, 7-11; xcvi, 4-8; xcviii, 2-15).

2) σέσηπεν, *hapax* dans le N. T. Le parfait n'est pas ici prophétique, l'événement étant si certain qu'on le considérât déjà comme passé; mais il indique un état présent qui a commencé dans le passé; de même pour γέγονεν et (3) κατίωται. La pourriture, les mites ont commencé leurs ravages, et la rouille se produit d'ores et déjà. Le temps parfait exprime bien la vanité présente des richesses aux yeux de celui qui considère la valeur éternelle des vrais biens (*Ropes*). A propos de richesse pourrie il n'y a pas à penser, comme le fait Mayor, à des biens putrescibles, blé, huile, par opposition aux vêtements, à l'or et à l'argent. L'idée est générale, viennent ensuite les spécifications habituelles de la richesse chez les Orientaux, Quinte curce,

[1] Allons, maintenant vous les riches! Pleurez en poussant des hurlements sur les malheurs qui vous arrivent. [2] Votre richesse est pourrie, vos vêtements sont rongés des mites, [3] votre or et votre argent sont rouillés et leur rouille rendra témoignage contre

V, vi, 3 : *in Persepolim, totius Persidis opes congesserant, aurum argentumque cumulatum erat, vestis ingens modus*. Quand Jonathas va trouver le roi Démétrius, il emporte comme principaux présents de l'or, de l'argent et des vêtements (I Mac. xi, 24; cf. Act. xx, 33; Mt. vi, 19, 20); Samson donne des tuniques (Juges xiv, 12). — σητόβρωτα, dans la Bible, ici et Job xiii, 28; les riches accumulaient chez eux des vêtements de prix (cf. ii, 2), et aussi des tapis, des étoffes dont Jac. ne parle pas. Tous ces tissus généralement en laine étaient pour les mites une pâture abondante : *stragulata vestis, blattarum ac tinearum epulae,* Horace, *Sat.*, II, iii, 118; cf. Lc. xii, 33; Mt. ajoute les vers, vi, 19. Aussi le vêtement mangé par les mites est-il souvent un terme de comparaison dans l'Écriture (Is. l, 9; li, 8; Job, xiii, 28; Eccli. xlii, 13).

3) κατίωται, *hapax* dans le N. T., la préformante κατα est intensive. — ἰός répète l'idée du verbe, rouille et non venin, cf. iii, 8; φάγεται forme hellénistique à la place de ἔδεται. La propriété de l'or est de ne pas se rouiller; les anciens l'avaient remarqué, ainsi Philon : (ὁ χρύσος) ἰὸν οὐ παραδέχεται (*Quis rerum div. heres,* 217; M. I. p. 503); cf. Théognis 451. La rouille de l'or et de l'argent est ici une figure qui vient de l'A. T. Dans la lettre de Jérémie, la rouille de l'or et de l'argent est une ternissure; il faut enlever la rouille de l'or pour le faire briller (Bar. vi, 23; cf. 11). Jac. dit aussi de l'or ce que Eccli. disait seulement, et avec raison, de l'argent : ἀπόλεσον ἀργύριον δι' ἀδελφὸν καὶ φίλον, καὶ μὴ ἰωθήτω ὑπὸ τὸν λίθον εἰς ἀπολείαν (xxix, 10). Il faut se représenter des pièces d'or et d'argent entassées dans des coffres de bois ou des cruches de terre; à force de ne pas servir ces pièces ont perdu le brillant que donne le toucher. Cette rouille prouve la fragilité des trésors; ceux-ci sont déjà atteints; elle sera aussi pour les riches, au jour du jugement, une preuve accablante de leur avarice coupable, un témoignage terrible apporté contre eux.

La rouille de l'or et de l'argent s'attaquera même à ceux qui les possèdent; elle mangera la chair des riches comme un feu. Le feu qui mange est une réminiscence des prophètes, Éz. xv, 7 : πῦρ αὐτοὺς καταφάγεται (cf. Jér. v, 14; Am. i, 12, 14; vii, 4), il rappelle ici la pensée du jugement et de la condamnation (Mt. xviii, 8; xxv, 41; Mc. ix, 42, 43; II Pet. iii, 7; Jude 23); cf. Judith xvi, 17 : Κύριος... ἐκδικήσει αὐτοὺς ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως, δοῦναι πῦρ καὶ σκώληκας εἰς σάρκας αὐτῶν. Jac. veut dire que les riches périront par leurs biens, en ce sens qu'ils seront punis pour le mauvais usage qu'ils en auront fait.

Ropes rapporte ὡς πῦρ à ἐθησαυρίσατε; l'expression « θησαυρίζειν πῦρ » se retrouve dans Prov. xvi, 27. Il s'agirait alors d'une intensité plus grande donnée au feu de la géhenne par le péché des riches. Mais il paraît beaucoup plus naturel, à la suite de WH., von Soden, Vogels, de rapporter ὡς πῦρ à

τύριον ὑμῖν ἔσται καὶ φάγεται τὰς σάρκας ὑμῶν ὡς πῦρ. ἐθησαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις. [4]ἰδοὺ ὁ μισθὸς τῶν ἐργατῶν τῶν ἀμησάντων τὰς χώρας ὑμῶν ὁ ἀφυστερημένος ἀφ' ὑμῶν κράζει, καὶ αἱ βοαὶ τῶν θερισάντων εἰς τὰ ὦτα Κυρίου σαβαὼθ εἰσελήλυθαν. [5]ἐτρυφήσατε ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐσπαταλήσατε,

4. αφυστερημενος (**TH**) *potius quam* απεστερημενος (**SV**). — εισελελυθαν (**TH**) *potius quam* εισελελυθασιν (**SV**).

φάγεται — ἐθησαυρίσατε peut bien s'entendre au sens absolu; les riches ont thésaurisé non pas la colère (*Windisch*) mais leurs richesses, vêtements, or, argent. — L'expression ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ou son équivalent ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, a chez les prophètes un sens messianique et eschatologique (Os. III, 5; Is. II, 2; Éz. XXXVIII, 16; Dan. II, 28; cf. Deut. IV, 30; Jér. XXIII, 20). Dans le N. T. les temps messianiques ont commencé, mais on ne sait pas quand ils finiront; saint Paul parle des derniers jours au futur (I Tim. IV, 1; II Tim. III, 1); chez Jac. à première lecture la perspective semble rapprochée (cf. V, 8, 9), comme dans I Jo. II, 18 : Παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, ou dans I Pet. I, 5, 6. Mais ce serait fausser sa pensée et celle des autres Apôtres que de presser le sens des mots. Il s'agit d'une expression eschatologique toute faite. D'ailleurs le contexte montre ici que les derniers jours sont encore à venir; le sens futur est prouvé par ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς du v. 5. Le sens n'est donc pas : « Vous avez thésaurisé sans vous douter que c'était la fin », mais « vous avez thésaurisé, sans vous en douter, pour amasser la colère dans les derniers jours ».

4) La misère des moissonneurs fait un violent contraste avec l'or et l'argent que les riches propriétaires entassent dans leurs coffres.

ἰδού, cf. III, 4, répété encore *infra* 7, 9, 11. — ἀμησάντων, *hapax* dans le N. T., vient sans doute des LXX (Lév. XXV, 11; Deut. XXIV, 19; Is. XVII, 5; Mi. VI, 15) et a le même sens que θερισάντων qui suit, et qui est plus communément employé. ἀφυστερημένος, *hapax* dans le N. T., intransitif chez les classiques et dans Eccli. XIV, 14, transitif comme ici dans Néh. IX, 20; dans A B[3] P ἀπεστερημένος est sans doute une correction qui à un verbe rare en substitue un autre plus usité, peut-être d'après Mal. III, 5. Le salaire frustré a une voix comme le sang d'Abel et crie vengeance vers le ciel (Gen. IV, 10). L'idée vient de Deut. XXIV, 15[b]. Il n'est pas dit que les riches font travailler pour rien comme autrefois Joakim (Jér. XXII, 13); ils devaient sans doute ajourner les paiements et détourner une bonne partie des salaires à leur profit. La loi mosaïque ordonnait de donner le salaire chaque soir (Lév. XIX, 13; Deut. XXIV, 15; cf. Tobie IV, 14); le mercenaire en avait besoin pour vivre; un soir sans salaire, était un soir où il avait faim. L'insistance de la Loi, les réflexions des Livres de Sagesse (cf. Job XXIV, 10; Eccli. XXXI, 4; XXXIV, 21-27) et les invectives des prophètes (cf. Mal. III, 5), montrent que l'injustice poursuivie par Jac. était fréquente dans l'A. T.; à son époque, elle devait constituer encore la principale forme de l'oppres-

vous et rongera vos chairs comme un feu. Vous avez thésaurisé pour les derniers jours. [4] Voici que le salaire des ouvriers qui ont moissonné vos champs [et] dont vous [les] avez frustrés, crie, et les cris des moissonneurs sont parvenus aux oreilles du Seigneur des armées. [5] Vous avez vécu sur la terre dans la mollesse et les

sion sociale (cf. ii, 6) et un des meilleurs moyens d'enrichissement. Le montant des salaires n'était pas fixé par la loi, on s'en rapportait à la coutume. Au temps de Jac. la journée de travail était payée en monnaie et valait environ un denier (cf. Mt. xx, 2). Pour la valeur d'achat du denier, cf. Allo, *L'Apocalypse*, p. 74.

Le code de Hammourabi, expression d'une civilisation matérielle plus développée que celle du code mosaïque, détermine le salaire annuel des hommes loués pour le travail des champs et la garde des bêtes (art. 257, 258, 261) et le salaire quotidien des journaliers et artisans (art. 273, 274). Le but était d'obvier aux mêmes exactions. La Bible, plus religieuse, fait appel à la justice de Dieu, autrement redoutable que celle des lois.

βοαί fait un parallélisme d'idée avec κράζει. Toute la phrase est biblique. Le mot βοή, qui est un *hapax* dans le N. T., se retrouve dans les LXX, avec la même idée de cris qui montent vers le ciel (Ex. ii, 23; I Sam. ix, 16); εἰς τὰ ὦτα Κυρίου σαβαώθ vient d'Is. v, 9. le prophète parle des injustices commises par les riches : ἠκούσθη γὰρ εἰς τὰ ὦτα Κυρίου σαβαὼθ ταῦτα. Les oreilles de Dieu, nommées encore dans Ps. xvii, 7, signifient que Dieu écoute avec attention ce qui se dit sur la terre (cf. Dhorme, *L'emploi métaphorique... RB.*, 1921, p. 539). L'expression « Dieu des armées » יהוה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת, fréquente dans l'A. T., se trouve seulement ici directement écrite dans le N. (dans Rom. ix, 29 elle est une citation). Elle signifie : Dieu des armées célestes (cf. *supra*, i, 17). Ces armées sont les astres objets d'un culte chez les Sémites (Deut. xvii, 3; II Rois xvii, 16; Jér. viii, 2), peut-être aussi les anges (I Rois, xxii, 19; Ps. ciii, 21) ou les deux ensemble (Job, xxxviii, 7). Ce titre est une affirmation de la puissance de Dieu; les LXX traduisent souvent צְבָאוֹת par Παντοκράτωρ (II Sam. v, 10; I Rois, xix, 10, 14; Jér. v, 14, etc.). Le sens militaire est rare (I Sam. xvii, 45).

Le mercenaire opprimé n'est pas sans espoir. Il a avec lui le Dieu des armées. Les riches ont au contraire tout à craindre, car les cris de leurs gens sont montés vers Dieu et retentissent toujours près de lui (sens du parfait εἰσελήλυθαν, action passée dont l'effet demeure); cf. Eccli. iv, 1-6 : Dieu exauce le pauvre qui maudit l'oppresseur.

5) Pendant que les cris de détresse des moissonneurs montent vers Dieu, les riches propriétaires vivent dans la mollesse et le luxe. Cela finira mal pour eux.

ἐτρυφήσατε *hapax* dans le N. T., verbe employé généralement par les classiques dans un sens péjoratif comme ici; acception favorable dans Is. lxvi, 11; Néh. ix, 25. La terre est nommée par opposition au ciel où siège le Dieu des armées, et

ἐθρέψατε τὰς καρδίας ὑμῶν ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς. [6]κατεδικάσατε, ἐφονεύσατε τὸν δίκαιον· οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν.

aussi pour marquer le caractère transitoire de la vie présente (cf. Mt. vi, 9, 10). ἐσπαταλήσατε, seulement ici et I Tim. v, 6 dans le N. T.; le sens est toujours péjoratif (cf. Éz. xvi, 49; Eccli. xxi, 15). Les riches nourrissent leur cœur, c'est-à-dire l'engraissent : ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου (Mt. xiii, 15; Act. xxviii, 27, d'après Is. vi, 10). On sait que les Hébreux faisaient du cœur le siège de l'intelligence; or un cœur bien nourri, gras, est un cœur alourdi, stupide (cf. Dhorme, *L'Emploi métaphorique...*, *RB.*, 1922, p. 502-508, 512, 513; et Lc. xxi, 34; *Hénoch*, xcviii, 11).

Les paraboles du riche insensé, du riche et de Lazare (Lc. xii, 16-21; xvi, 19-31) illustrent bien, mais dans un style plus calme, les ardents reproches de Jac. L'anathème contre les riches, Lc. vi, 24, est dans le même ton et le même ordre d'idées. Le livre de Job dit que le riche « *avait le visage caché dans sa graisse* » (xv, 27, trad. *Dhorme*). Ces gens qui faisaient bonne chère, et vivaient dans l'oisiveté devaient, en effet, avoir de l'embonpoint (cf. Job, xxi, 24; Ps. xxii, 30; lxxiii, 7). Jac. est sarcastique.

σφαγή se dit surtout des animaux : πρόβατα σφαγῆς, brebis destinées à la boucherie (Rom. viii, 36, d'après Ps. xliii (xliv), 23); mais ici il n'est pas parlé de bêtes et on ne saurait penser à un jour d'hécatombe et de grand festin (cf. Is. xxii, 13), ni à une comparaison à la suite de אc K L qui ajoutent ὡς devant ἐν ἡμέρᾳ ou de la version éthiopienne qui paraphrase : *comme celui qui engraisse un bœuf pour le jour de l'égorgement.* Le jour de l'égorgement est un jour de malheur pour les riches. Il s'agit d'une réminiscence des prophètes, surtout de Jér. xii, 3 : ἅγνισον αὐτοὺς εἰς ἡμέραν σφαγῆς. — ἐν ἡμέρᾳ équivaudrait à εἰς ἡμέραν comme dans Rom. ii, 5; I Pet. ii, 12. Quand les prophètes annoncent le jugement de Dieu contre les nations ou Jérusalem, ils parlent plusieurs fois d'égorgement, car ils pensent à la guerre et au carnage qui l'accompagne (Jér. xxv, 34; l, 27; Éz. xxi, 15; Soph. i, 7, 14-17); σφαγή (טבח) devient synonyme de châtiment, et dans Is. xxxiv, 2, 6, de châtiment eschatologique. Cette acception paraît tout à fait indiquée ici. Le jour de la tuerie sera pour les riches celui du jugement; comme des bêtes ignorantes qui s'engraissent pour les sacrifices du temple ou pour la boucherie, les riches préparent leur propre malheur. Dans un sens analogue Jérémie parle des mercenaires de l'Égypte engraissés et prêts pour le châtiment (xlvi, 21). On peut comparer *Hénoch* parlant aussi des riches : *vous êtes mûrs pour le jour de l'effusion du sang, pour le jour des ténèbres et pour le jour du grand jugement* (xciv, 9, trad. *Martin;* cf. xcviii, 10).

6) La pensée demeure dans la tradition des livres prophétiques et aussi dans celle des livres sapientiaux.

Le juste est condamné non en tant que chrétien mais en tant que pauvre. Le reproche d'injustice que Jac. adresse aux riches, rappelle les apostrophes d'Amos (v, 12; vi, 12) ou de Michée (iii, 1-3; 9, 10) contre les anciens qui vendaient la justice et dépouillaient le peuple. Les fonctions de juges appartenaient aux riches familles et, à l'époque de Jac. comme à celle des

délices et vous avez nourri vos cœurs pour le jour de l'égorgement. [6]Vous avez condamné, vous avez tué le juste, il n'est pas votre adversaire.

prophètes, les cadeaux offerts, ou les dépouilles à prendre devaient souvent décider des sentences. L'exemple venait de haut pendant le gouvernement d'Albinus (62-64); au dire de Josèphe (*Bel. jud.* II, XIV, 1), ce procurateur ne laissa en prison que ceux qui n'avaient rien à donner. Un humble égyptien exposé à la rapacité des juges, faisait cette belle prière à Amon, au temps du Nouvel Empire : *Amon, prête ton oreille à celui qui est seul devant la justice, qui est pauvre et dont l'adversaire est puissant. Les juges le pressurent : « argent et or pour les scribes, et vêtements pour les serviteurs! » Cependant il arrive qu'Amon s'est transformé en juge suprême et que le pauvre triomphe* (cité par ERMAN, *La religion égyptienne*, p. 119-120).

Les Livres Sapientiaux reprochent quelquefois aux méchants de tendre des embûches au juste et de le faire mourir (Prov. I, 10-14; Ps. XXXVII, 32); la Sagesse décrit en une scène vivante, que Jac. a peut-être dans la mémoire, les riches incrédules ou sceptiques qui oppriment et condamnent à mort leur concitoyen pieux et juste (II, 10-20). Il peut s'agir tantôt d'un meurtre réel, car dans les anciennes sociétés une vie humaine comptait pour peu, tantôt d'un meurtre métaphorique; le Siracide appelle le pain la vie des pauvres, enlever à l'un d'eux son pain c'est le tuer : φονεύων τὸν πλησίον ὁ ἀφαιρούμενος συμβίωσιν (XXXI, 25, 26). Dans *Hénoch*, XCIX, 15 commettre l'injustice et égorger semblent bien être des expressions synonymes. Le sens réel et le sens métaphorique de meurtre s'accordent ici avec le contexte; comme souvent, la pensée de Jac. demeure vague. Les riches sont meurtriers en détournant les salaires, ils peuvent l'être aussi en prononçant d'iniques condamnations à mort.

οὐκ ἀντιτάσσεται, cf. IV, 6 — sujet sous-entendu : δίκαιος. On peut comprendre de deux façons. Le juste ne résiste pas pour soi-même, c'est-à-dire ne peut pas résister. Ce n'est pas la douceur du juste qui serait mise en relief (Mt. V, 39; Rom. XII, 19), mais sa faiblesse en face de la puissance des riches. Les riches condamnent, tuent, et le juste est écrasé. Mais Jac. a plutôt voulu insister sur l'innocence du juste et la méchanceté de ses oppresseurs. Les riches condamnent le juste, et cependant le juste n'a rien fait contre eux, il n'est pas leur adversaire. Quelle que soit la nuance, les termes sont très forts et il ne paraît pas possible à plusieurs auteurs déjà nommés que des chrétiens soient l'objet de pareils reproches. Mais l'existence de mauvais chrétiens qui après leur conversion ne changent pas leur manière de penser et d'agir à l'égard des humbles, et se laissent entraîner par le milieu où ils vivent, est tout à fait possible (cf. II, 6).

Oecuménius, Bède, Mayor interprètent la phrase dans un tout autre sens. Le juste désigne Jésus-Christ; Jac. pense à la Passion du Sauveur; il parle comme saint Pierre et saint Étienne (Act. III, 14, 15; VII, 52). Notre-Seigneur est souvent en effet appelé « le Juste » (Mt. XXVII, 19; Act. III, 14; VII, 52; XXII, 14; I Pet. III, 18; I Jo. II, 1); ἀντιτάσσεται serait alors un pré-

[7] Μακροθυμήσατε οὖν, ἀδελφοί, ἕως τῆς παρουσίας τοῦ Κυρίου. ἰδοὺ ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς, μακροθυμῶν ἐπ' αὐτῷ ἕως λάβῃ πρόϊμον καὶ ὄψιμον. [8] μακροθυμήσατε καὶ ὑμεῖς, στηρίξατε τὰς

7. *om.* υετον *ante* προιμον (**TH**) *potius quam add.* (**V** et avec doute **S**).

---

sent historique, une affirmation de la patience du Sauveur (cf. I Pet. II, 23), ou bien une interrogation (*sic* WH.) avec la menace du jugement. Cette interprétation relative à Jésus est possible, mais a contre elle de rompre le développement de la pensée. Dans les v. 1-5, il s'agit de l'attitude sociale des riches et comme rien n'indique un changement d'idées, il est plus naturel d'entendre le v. 6 dans le même sens. Le juste a souvent dans l'Écriture une signification générale, par opposition au pécheur (Is. III, 10; LVII, 1; I Pet. III, 12; IV, 18); le contexte, les rapprochements avec l'A. T. semblent bien indiquer que c'est le cas ici. Le drame du Calvaire n'est pas exclu, mais la pensée de Jac. paraît envisager une situation d'ensemble comme Mt. XXIII, 35.

DERNIÈRES RECOMMANDATIONS (V, 7-20).

Jac. vient en quelque sorte d'excommunier les riches (V, 1-6), il se tourne maintenant vers les humbles pour les exhorter à la patience (V, 7-11); le mot « frères » fait contraste avec les riches, que leur conduite rend indignes de ce titre. Puis Jac. ajoute quelques recommandations concernant le serment (12), la prière, l'extrême-onction et l'exomologèse (13-16a), la puissance de la prière (16b-18), la correction fraternelle (19, 20).

La patience (7-11).

Elle doit s'exercer relativement aux riches (7-8) et relativement à tous les frères (9); l'exemple des prophètes et de Job est ensuite allégué (10-11).

7) L'exhortation à la patience relativement aux riches est un corollaire immédiat des v. 1-6 qui précèdent (οὖν).

μακροθυμήσατε, verbe rare chez les classiques et fréquent dans les LXX (Prov. XIX, 8; Eccli. XXIX, 8; Bar. IV, 25; cf. Ps. LXXXV (hébr. LXXXVI), 15). Le mot παρουσία est souvent dans le N. T. un terme eschatologique qui désigne le second avènement du Seigneur (Mt. XXIV, 3, 27, 37, 39; I Cor. XV, 23; I Thes. II, 19; III, 13; IV, 15; V, 23; II Thes. II, 1, 8; II Pet. I, 16; III, 4; I Jo. II, 28); il est employé dans l'A. T. au sens ordinaire de présence, sans allusion à la fin des temps ou au Messie (Néh. II, 6, codex A; Judith. X, 18; II Mac. VIII, 12; XV, 21), de même dans I Cor. XVI, 17; II Cor. X, 10; Phil. II, 12; dans les papyrus grecs, il sert à désigner la visite d'un roi ou d'un empereur (Deissmann, *Licht vom Osten*, p. 278 et ss.). Cette dernière acception convient bien au retour triomphal de Jésus (cf. Lagrange, *Saint Matthieu*, p. 459). — Κυρίου se rapporte au Christ comme dans I, 1; II, 1; V, 14 (contre *Spitta*).

[7] Ayez donc patience, frères, jusqu'à l'avènement du Seigneur. Voici, le laboureur attend le fruit précieux de la terre ayant patience à son égard jusqu'à ce que [celui-ci] reçoive les premières et les dernières pluies. [8] Ayez patience vous aussi, fortifiez vos

Les malheurs qui vont fondre sur les riches doivent engager les frères à prendre patience jusqu'au jour de l'avènement du Seigneur, c'est-à-dire jusqu'au jour du jugement. Alors le scandale de la prospérité des pécheurs cessera, l'injustice sera punie. Jac. attend les sanctions de Dieu et ne pousse pas à la révolution sociale. Dans *Hénoch* des consolations semblables font suite aux invectives contre les riches ou les pécheurs : *Ayez confiance, ô justes, car les pécheurs seront bientôt anéantis devant vous...* (XCVI, 1 ; cf. XCVII, 1 ; CIV, 1-4). On se trouve donc en présence d'un thème oratoire ou littéraire juif, adapté aux idées chrétiennes.

Jac. ajoute une comparaison selon sa coutume (I, 11, 23 ; III, 3-5 ; 10-12). ἰδού attire l'attention sur ce qui suit; le sujet sous-entendu de λάβῃ est sans doute καρπός plutôt que γεωργός (avec *Mayor, Ropes, Dibellius* contre *Spitta*). πρόϊμον (forme hellénistique au lieu de πρώϊμον) et ὄψιμον sont deux adjectifs qui traduisent dans les LXX יוֹרֶה et מַלְקוֹשׁ (Deut. XI, 14; Jér. V, 24; Os. VI, 3; cf. Joël II, 23), aussi WH. pensent-ils à une citation ; — ὑετόν sous-entendu est écrit dans A. On lit au contraire καρπόν dans א, si cette leçon était la vraie, le sujet de λάβῃ serait alors γεωργός; mais, quoique πρόϊμος soit dit de figues précoces dans Jér. XXIV, 2 (cf. Osé IX, 10), et ὄψιμος de fruits tardifs dans Ex. IX, 32, il est plus conforme à l'usage de l'A. T. de penser ici à la pluie. *Taanith* 6, 1 : *les premières pluies en marcheswan, et les dernières en nisan* יורה במרחשון ומלקוש בניסן.

En Palestine, il y a une petite pluie au mois d'octobre, mais la vraie pluie ne tombe au plus tôt que vers le 15 novembre ; à ce moment la campagne brûlée par les ardeurs de l'été, est grillée comme un chaume ; aucun brin d'herbe verte, excepté près des sources. La terre est tellement sèche qu'on ne peut pas labourer. Le cultivateur attend donc les premières pluies pour commencer le travail des champs. Si les pluies tardent à venir, les premières récoltes n'auront plus le temps de croître, par exemple l'orge que l'on coupe verte en janvier pour la faire manger aux bêtes. Les dernières pluies qui ont lieu en mars ou avril aident les céréales à pousser. Si elles font défaut ou sont insuffisantes, les céréales sèchent avant de parvenir à maturité. D'octobre à avril, le paysan palestinien vit donc dans l'attente des fruits de la terre, ne perdant pas patience jusqu'à ce que les pluies bienfaisantes arrivent. Aussi sa récolte lui est-elle précieuse (τίμιον καρπόν). La comparaison de Jac. est sans doute personnelle, elle vient de son expérience des choses du pays ; l'A. T. parle bien de la peine et de la joie du cultivateur (Ps. CXXVI, 5-6 ; Eccli. VI, 19), mais jamais de l'inquiétude que lui cause le régime des pluies.

8) Application de l'exemple à l'attente de la parousie. Il faut savoir patienter comme l'agriculteur. καί de style dans les comparaisons I, 11, III, 5 — στηρίξατε καρδίας (סְעַד לֵב) est une expression biblique (Juges XIX, 5; Eccli. VI,

καρδίας ὑμῶν, ὅτι ἡ παρουσία τοῦ Κυρίου ἤγγικεν. [9] μὴ στενάζετε, ἀδελφοί, κατ' ἀλλήλων ἵνα μὴ κριθῆτε· ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν. [10] ὑπόδειγμα λάβετε, ἀδελφοί, τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας τοὺς προφήτας, οἳ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι Κυρίου. [11] ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας·

9. αδελφοι κατ αλληλων (**HSV**) *et non* κατ αλληλων αδελφοι (**T**).
11. ειδετε (**THV**) *et non* ιδετε (**S**). — [ο] *ante* Κυριος *potius quam* ο (**THSV**).

37; xxii, 16; cf. *Ps. Sal.* xvi, 12). Le cœur est le siège du courage comme de l'intelligence (cf. Dhorme, *L'emploi métaphorique..., RB.* 1922, p. 499-500). La pensée de la parousie ou du jugement, qui devrait être une terreur pour les riches, est une consolation pour les frères qui sont fidèles.

Ce verset est un des passages du N. T. allégués par l'école eschatologiste comme preuve que les Apôtres attendaient ou même enseignaient la proximité de la parousie. Les textes suivants présentent la même difficulté : Rom. xiii, 11, 12; I Cor, x, 11; xv, 52; xvi, 22; Phil. iv, 5; I Thes. iv, 15; Hébr. x, 25, 37; I Pet, i, 5, 7; iv, 7; I Jo. ii, 18; Apoc. i, 7; xxii, 6, 10, 12, 17, 20. Jac. ne dit pas que la parousie aura lieu sans tarder mais seulement qu'elle est proche, cf. v. 9. La perspective demeure vague, néanmoins elle donne l'espérance et console.

9) Elle aide aussi à pratiquer la charité fraternelle. Jac. reprend un thème qui lui est cher (i, 27; ii, 1-13; iv, 11-12).

στενάζειν se dit des gémissements, qu'il s'agisse de prière (Mc. vii, 34), de désirs (II Cor. v, 2, 4) ou d'autres sentiments; ici avec κατά ce verbe exprime des murmures de rancune ou de colère. Il s'agit de murmures contre les gens de la communauté (ἀλλήλων), quels qu'ils soient et pas seulement contre les riches. L'expression ἵνα μὴ κριθῆτε est peut-être un écho du Sermon sur la Montagne (Mt. vii, 1; Lc. vi, 37), avec le même sens péjoratif de κρίνειν. — ὁ κριτής est Jésus-Christ au jour de sa parousie. Le juge est aux portes, sa venue est tellement certaine qu'il est parlé d'elle comme si elle avait déjà lieu.

Jac. qui ne sait pas exactement quand le Seigneur viendra, reprend en la complétant une image dont Jésus s'est lui-même servi dans son discours sur la ruine de Jérusalem : ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα, γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις (Mc. xiii, 29; cf. Mt. xxiv, 33). Quand Jac. écrit, on n'est pas loin de l'année 70 et le Seigneur est bien aux portes. Mais la pensée n'est pas aussi précise, Jésus n'avait pas voulu faire toute la lumière, et les événements n'avaient pas encore permis de distinguer, avec autant de clarté que nous le faisons depuis, les différences de perspective dans les avertissements du Maître. Sur le temps de la parousie, cf. Allo, *L'Apocalypse*, p. civ et ss.

10) Il faut prendre modèle sur les prophètes.

κακοπαθείας, *hapax* dans le N. T., plusieurs fois dans les LXX (Mal. i, 13; II Mac. ii, 26, 27), signifie ici endurance comme dans les inscriptions grecques citées par Deissmann (*Neue Bibelst.*, p. 91). — μακροθυμίας rappelle le v. 7. — ἐν τῷ ὀνόματι Κυρίου traduit בשם יהוה comme dans Mi. iv, 5; Dan.

cœurs, car l'avènement du Seigneur est proche. [9] Ne murmurez pas, frères, les uns contre les autres afin que vous ne soyez pas jugés. Voici : le juge se tient aux portes. [10] Prenez, frères, comme modèles d'endurance et de patience les prophètes qui ont parlé au nom du Seigneur. [11] Voici, nous proclamons bienheureux les endu-

IX, 6 (Θ) ou (avec ἐπί à la place de ἐν) Jér. XI, 21; XX, 9; Dan. IX, 6 (O'); cf. Act. IV, 17, 18. Il s'agit donc de Dieu; les prophètes ont parlé en son nom, c'est-à-dire, en tant qu'envoyés par lui; leur mission met en relief la méchanceté des hommes qui les ont persécutés.

Les souffrances des prophètes sont un exemple plusieurs fois cité dans le N. T. (Mt. V, 12; XXIII, 34; Lc. XI, 49; Act. VII, 52; Hébr. XI, 32 et ss.). La grande figure du prophète souffrant est bien celle de Jérémie. On peut nommer aussi Amos que le prêtre Amasias veut chasser de Béthel (Am. VII, 10-13), Isaïe tenu en échec par Achaz, Daniel jeté dans la fosse aux lions. Les prophètes n'ont généralement pas été écoutés par leurs contemporains, et le Chroniqueur remarquait déjà qu'ils avaient été un objet de moquerie (II Chron. XXXVI, 16).

Saint Pierre parle de la souffrance de Jésus et du modèle qu'il nous a laissé (I Pet. II, 21). Cet exemple serait tout à fait à sa place ici. Mayor émet l'hypothèse que les Juifs auxquels Jac. s'adresse connaissaient mieux l'A. T. que les détails de la vie de Jésus. Il n'est pas possible d'admettre cela quand on pense à la place que tenait la mort du Christ dans la catéchèse primitive, (discours de Pierre conservés dans les Actes, Épîtres de saint Paul). La mort du Messie était une grande difficulté pour la foi des Juifs et il fallait bien la leur expliquer. Il me semble plutôt que Jac. a la pensée davantage tournée vers l'A. T. que vers la vie de Jésus (cf. p. LXXX et s.); et puis, peut-être, aimait-il mieux parler de la gloire transcendante du Messie (II, 1) ou de son retour triomphant (V, 7-9) que de sa souffrance.

11) Jac. proclame de nouveau bienheureux les endurants (cf. I, 2-4, 12); ceux-ci, comme dans les Psaumes et les Livres Sapientiaux, sont opposés aux riches ou aux pécheurs qui les persécutent et les oppriment (V, 1-6; cf. II, 6), ils forment le groupe des humbles, des vrais frères. — ὑπομείναντας (cf. I, 12) au sens absolu : ceux qui supportent. — ὑπομονήν est emphatique au début de la phrase et marque le fait de supporter l'épreuve, tandis que la patience (μακροθυμία v. 10) insiste sur la durée de ce fait. Nous traduisons ὑπομονήν par « endurance » et non, comme dans I, 3, par « patience », à cause du rappel de mots avec ὑπομείναντας et de la présence de μακροθυμίας. — ἠκούσατε fait sans doute allusion aux lectures et aux instructions de la synagogue. La fin du verset se rapporte encore à l'exemple de Job; τὸ τέλος est la fin, la conclusion de l'histoire du saint homme, aménagée par Dieu (Job XLII); ὅτι explique la raison de l'intervention divine. — πολύσπλαγχνός ἐστιν ⟦ὁ⟧ Κύριος καὶ οἰκτίρμων est l'équivalent de l'hébreu רַחוּם וְחַנּוּן יהוה, traduit par les LXX οἰκτείρμων καὶ ἐλεήμων ὁ Κύριος (Ps. CII (hébr. CIII), 8; CX (hébr. CXI), 4; CXLIV (hébr. CXLV), 8, cf. Ex. XXXIV, 6; Eccli. II, 11); l'adjectif

τὴν ὑπομονὴν Ἰὼβ ἠκούσατε, καὶ τὸ τέλος Κυρίου εἴδετε, ὅτι πολύσπλαγχνός ἐστιν [ὁ] Κύριος καὶ οἰκτίρμων. [12] Πρὸ πάντων δέ, ἀδελφοί μου, μὴ ὀμνύετε, μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον· ἤτω δὲ ὑμῶν

12. *om.* εἰς *ante* υπο (THV) *et non add.* (S).

πολύσπλαγχνός qu'on ne retrouve nulle part ailleurs avant Jac. traduit bien l'image et, avec un sens intensif (πολύ), l'idée du participe רחום qui vient de la racine רחם « entrailles » et signifie s'émouvoir de pitié, aimer (cf. DHORME, *L'emploi métaphorique...*, *RB.*, 1922, p. 514, 515), *hapax* dans la Bible. Peut-être est-ce Jac. qui a créé ce néologisme grec. — οἰκτίρμων employé par les LXX exprime l'idée de רחום mais sans l'image. Jac. traduit חנון par οἰκτίρμων et non par ἐλεήμων comme les LXX; le sens est le même. B omet ὁ.

Saint Augustin (*Sermon aux catéchumènes*, I, 10; *P. L.*, XL, 634), Bède, et plusieurs autres anciens commentateurs, entendent τὸ τέλος Κυρίου de la mort du Christ. En effet τέλος a quelquefois le sens de mort (Sap. III, 19; PLAT., *Leg.*, 801e τέλος ἔχειν τοῦ βίου). Cette exégèse est possible grammaticalement, mais elle ne paraît pas pouvoir convenir au contexte. *a*) S'il s'agissait de Jésus, il y aurait sans doute l'article devant Κυρίου comme dans II, 1; V, 7, 8, 14, 15; il est vrai, l'article est omis dans I, 1, mais le nom du Sauveur est écrit tout entier. *b*) Il ne s'agit pas ici d'un simple exemple comme au verset précédent, mais de la glorification de l'endurance (μακαρίζομεν); on s'attend donc à voir le bon résultat de l'endurance comme dans I, 12, où la couronne de vie est décernée à celui qui a supporté l'épreuve avec courage. S'il s'agit de la mort de Jésus, on a deux exemples, celui de Job et celui du Christ, mais on ne voit pas la fin des épreuves, ni comment l'endurance est glorifiée; sans doute Bède parle bien de la Résurrection et de l'Ascension de Jésus, mais ces deux événements ne sont pas mentionnés dans le texte, et puis que devient Job assis sur la cendre? *c*) Enfin la pitié et la miséricorde de Dieu, qui sont une explication de τέλος, ne conviennent pas au Fils de Dieu mais à la créature. Il est donc plus logique et plus simple d'entendre toute la phrase de Job; ainsi a compris la *Peschitta*.

Job est un exemple de patience, comme Abraham et Rahab sont des modèles de foi réalisatrice (II, 21-26). Job, sans doute, s'est plaint de son sort avec des accents pathétiques (III), mais il a accepté de la main de Dieu les malheurs qui lui arrivaient (I, 21; II, 10), et sa confiance au Souverain Juge n'a point été ébranlée (XVI, 19; XIX, 25).

Job, dont la justice est louée par Éz. XIV, 14, 20, n'est pas nommé ailleurs dans le N. T.; saint Paul cite seulement une parole d'Éliphaz (I Cor. III, 19; Job V, 13).

Le souvenir de Job dont la fin de la vie montre bien la grande pitié et la miséricorde de Dieu, doit encourager les fidèles à persévérer dans l'endurance jusqu'au moment où eux aussi seront l'objet de cette pitié et de cette miséricorde (cf. Mt. XXIV, 13).

rants. Vous avez entendu parler de l'endurance de Job et vous savez la fin que le Seigneur [lui a donnée] parce que le Seigneur est plein de pitié et de miséricorde.

[12]Mais avant tout, mes frères, ne jurez pas, ni par le ciel, ni par

Le serment (12).

12) L'emphase de πρὸ πάντων n'est pas absolue; il y a des péchés plus grands que de jurer par le ciel ou la terre; elle est relative comme dans I Pet. IV, 8, et se rapporte à ce qui précède, aux murmures, aux impatiences (7-11); Robinson (*Ephesians*, p. 279) cite des usages analogues de πρὸ πάντων dans les papyrus, à la fin des lettres. — ὀμνύετε, construit généralement comme ici chez les classiques avec l'accusatif de la personne ou de la chose par laquelle on jure, ὀμ. Στυγὸς ὕδωρ, jurer par l'eau du Styx (*Iliade*, XIV, 271), tournure bien meilleure que celle de Mt. avec ἐν qui semble être un hébraïsme ב (v, 34-36; XXIII, 16-22); μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον équivaut à μὴ ὀμόσαι ὅλως de Mt. v, 34. — ἤτω forme hellénistique pour ἔστω (Ps. CIII (hébr. CIV), 31; I Mac. x, 31; I Cor. XVI, 22). L'article devant ναί et οὔ rend la formule plus claire que celle de Mt. v, 37 (cf. Lagrange, *S. Matthieu*, l. c.).

Le serment au nom de Iahvé était ordonné par la loi en certaines circonstances (Ex. XXII, 10, 11; cf. I Rois VIII, 31); c'était en appeler au jugement de Dieu comme dans le code de Hammourabi (art. 20, 23, 103, 131, 206, etc.) ou encore aujourd'hui dans les coutumes arabes au pays de Moab (Jaussen, *Coutumes...*, p. 188-189; cf. p. 311). En dehors même des cas de litige, le serment était loisible; David, Élie, Michée jurent pour affirmer la vérité d'une parole ou d'une résolution (I Sam. XXVI, 16; I Rois, XVII, 1; XXII, 14; cf. Gen. XXIV, 3, 9). La formule était « Iahvé est vivant! ». Dieu lui-même par anthropomorphisme est dit jurer (Gen. XXVI, 3; Deut. I, 34; Jér. XXII, 5; Ps. CV, 9; Hébr. VI, 13; VII, 21). Le serment, acte sacré, engageait en conscience (Ex. XX, 7; Lév. XIX, 12; Num. XXX, 3), il ne fallait pas le prêter à la légère, pour ne pas être exposé à le violer, ce qui était une faute (Lév. v, 4-6). Longtemps le serment fut regardé comme inviolable, dut-il entraîner les plus douloureuses conséquences (Juges, XI, 30, 31, 35; I Sam. XIV, 24, 44); mais par la suite il perdit de son caractère sacré, certains craignirent moins, d'autres ne craignirent plus de commettre des parjures (Ecclé. IX, 2). L'Ecclésiastique réagit contre ce laxisme (XXIII, 9; XXVII, 14) qui devint d'autant plus fréquent que le nom ineffable de Iahvé n'était plus prononcé; on jurait par le ciel, la terre ou toute autre créature (cf. Mt. v, 34-36; XXIII, 16-22). La casuistique rabbinique essaya de tout arranger (cf. Lagrange, *S. Matthieu*, p. 108, 109; 442-445). Suivant la formule employée, le serment était valable ou nul. C'était un subterfuge pour écarter l'obligation du serment, un moyen de ruser pour mieux tromper; aussi les Juifs avaient-ils une mauvaise réputation parmi les païens.

Jac., à la suite de N.-S. (Mt. v, 34-36; XXIII, 16-22), veut que la franchise règle les rapports sociaux des fidèles. La perfection est de ne point faire de

τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ, ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε. [13]Κακοπαθεῖ τις ἐν ὑμῖν; προσευχέσθω· εὐθυμεῖ τις; ψαλλέτω. ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν; [14]προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας, καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτὸν ἀλείψαντες ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι [τοῦ Κυρίου]. [15]καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως

14. *om.* αυτον *post* αλειψαντες (**TH**) *potius quam add.* (**SV**). — [του Κυριου] (**H**) *vel* του Κυριου (**TSV**).

---

serment, afin de ne pas s'exposer au parjure et à la condamnation. Il n'est pas besoin de serment car on doit toujours dire la vérité. On croyait que Pythagore avait connu cet idéal moral : μὴ ὀμνύναι θεούς, ἀσκεῖν γὰρ αὐτὸν δεῖν ἀξιόπιστον παρέχειν (Diog. laer., VIII, i, 22).

Par réaction contre les abus de l'époque, les Esséniens interdisaient le serment, excepté celui d'affiliation à leur secte (Josèphe, *Ant. jud.,* XV, x, 4; *Bel. jud.* II, viii, 6, 7; cf. Schürer, *Gesch.,* II, p. 662).

La prière, l'extrême-onction et l'exomologèse (13-16ᵃ).

Quelles que soient les conditions de la vie présente, il faut prier (13ᵃ); Jac. insiste sur deux états celui de la maladie (13ᵇ-15) et celui du péché (16ᵃ).

13ᵃ) La souffrance et la joie expriment les deux principaux sentiments qu'éprouve tour à tour le cœur humain.

Les tournures interrogatives suivies d'un impératif équivalent à un conditionnel (cf. iii, 13). Le verbe ψάλλειν n'est jamais employé par les classiques dans le sens de chanter ou de prier, mais assez souvent dans le sens de faire vibrer la corde d'un instrument de musique, en la touchant avec le doigt et non avec le πλῆκτρον. Dans les LXX, ψάλλειν traduit זִמֵּר et prend alors l'acception de chanter avec accompagnement d'instrument à corde זִמֵּר בְּנֶבֶל (Ps. xxxii (hébr. xxxiii), 2; xcvii (hébr. xcviii), 4, 5) et même simplement celle de chanter en priant זִמֵּר לַיהוה (Ps. ix, 12; xxix (hébr. xxx), 5; xlvi (hébr. xlvii), 7). Dans le N. T. ψάλλειν perd toujours son sens étymologique et ne signifie plus que chanter à Dieu des hymnes d'actions de grâces, avec la voix ou même simplement dans son cœur (Rom. xv, 9; I Cor. xiv, 15; Éph. v, 19; cf. Col. iii, 16).

Il faut toujours se tourner vers Dieu et prier, dans la souffrance, pour implorer son secours (cf. Ps. l, 15) plutôt que pour hâter le jour du jugement (cf. Apoc. vi, 10; *Hénoch,* xlvii, 1-4; xcvii, 3; xcix, 3, 16), et dans la joie, pour le remercier.

13ᵇ, 14) Jac. envisage maintenant un cas spécial de la souffrance : la maladie.

ἀσθενεῖν, être malade, quelquefois de maladie grave (Jo. iv, 46; xi, 1-6; Act. ix, 37); tel est le cas ici; le malade est retenu sur sa couche et ne peut pas sortir. Il s'agit toujours d'un chrétien (ἐν ὑμῖν). — προσκαλεσάσθω exprime un acte, ou un désir de la part du malade. L'entourage fait les démarches

la terre, ni par un autre serment. Que votre oui soit oui, et votre non, non, afin que vous ne tombiez pas sous le jugement.

[13] Quelqu'un parmi vous souffre-t-il? Qu'il prie. Quelqu'un est-il joyeux? Qu'il chante des hymnes. Quelqu'un parmi vous est-il malade? [14] Qu'il appelle les presbytres de l'église et que [ceux-ci] prient sur lui, [l]'oignant d'huile au nom du Seigneur; [15] et la prière

nécessaires. — Le terme de πρεσβυτέρος emprunté au milieu juif dans lequel les anciens (הַזְּקֵנִים) jouaient un si grand rôle (par exemple pendant le procès de Jésus), désigne souvent dans la communauté chrétienne une réalité et des fonctions toutes nouvelles : le sacerdoce (cf. Act. XIV, 23; XV passim; XX, 17; I Tim. V, 17; Tite I. 5; I Pet. V, 1; BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1907, p. 225 et ss.). Il s'agit des prêtres de l'église locale comme dans Act. XX, 17. Cette acception a été définie par le concile de Trente : *Si quis dixerit, presbyteros Ecclesiae, quos beatus Jacobus adducendos esse ad infirmum inungendum hortatur, non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos, sed aetate seniores in quavis communitate, ob idque proprium extremae unctionis ministrum non esse solum sacerdotem : A. S.* (Sess. XIV; *de extrema unctione*, canon 4). Jac. parle des prêtres au pluriel, soit qu'il s'agisse d'un pluriel de catégorie (cf. Lc. XVII, 14), soit que, la communauté étant petite, les prêtres de l'endroit viennent ensemble chez le malade. Les appeler est un conseil, comme précédemment prier ou chanter, et non un ordre.

Arrivés auprès du malade, les prêtres prient sur lui ἐπ' αὐτόν; ils se tiennent debout près de sa couche, peut-être la main étendue, et tout en priant, ils se penchent pour oindre le corps. Le temps de l'aor. ἀλείψαντες semble bien être simultané avec le temps du verbe principal, comme dans Lc. II, 16; Act. X, 33. — B omet τοῦ Κυρίου, le sens est le même (cf. Act. V, 41; III Jo. 7); le caractère mystérieux de cette leçon la rend séduisante. L'expression ἐν τῷ ὀνόματι [τοῦ Κυρίου] se rapporte à Jésus-Christ (Act. III, 6; IV, 10; IX, 28; I Cor. V, 4; VI, 11; Éph. V, 20; Phil. II, 10; Col. III, 17; II Thess. III, 6). En quel sens l'onction est-elle faite au nom du Seigneur? Sur l'ordre de Jésus, ou accompagnée d'une prière dans laquelle le nom de Jésus est invoqué? La seconde acception paraît plus probable. On est oint comme on est baptisé (Act. II, 38; VIII, 16; X, 48) au nom de Jésus.

15) La prière de la foi se rapporte à la prière liturgique des prêtres et veut dire que cette prière est faite avec foi (cf. I, 6-8). Il n'y a pas lieu de parler de l'efficacité *ex opere operato* ou *ex opere operantis*, car Jac. ne se pose pas cette question. — σώσει qui signifie partout ailleurs dans Jac. le salut spirituel (I, 21; II, 14; IV, 12; V, 20), se rapporte ici au malade et est mis en parallélisme avec ἐγερεῖ qui fait image; Jésus (ὁ Κύριος) soulève le malade de dessus sa couche, comme autrefois il avait soulevé la belle-mère de Pierre (Mc. I, 31 : προσελθὼν ἤγειρεν αὐτήν) ou l'enfant possédé (Mc. IX, 27; cf. Act. III, 7). σώσει signifie donc d'abord le salut physique, la guérison, comme dans Mt. IX, 21; Mc. V, 28, 34; VI, 56; X, 52; Lc. VIII, 48; etc. L'expression

σώσει τὸν κάμνοντα, καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ Κύριος· κἂν ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς,

est générale, on doit admettre bien des exceptions, car il faut toujours mourir une fois; Jac. n'entend certainement pas dire que les fidèles seront toujours guéris, mais il met en relief l'effet physique de l'onction. Le salut spirituel n'est pas exclu, Jac. va en parler : si le malade a commis des péchés, ceux-ci seront pardonnés; mais le sens spirituel de σώσει et d'ἐγερεῖ est secondaire. — κάμνοντα, le malade, littéralement : le souffrant. — ἀφεθήσεται tournure impersonnelle comme dans Mt. xii, 32; Lc. xii, 10; au sens technique de pardon des péchés, fréquent dans le N. T. Le péché hypothétique est plutôt ici un péché grave ou une attache déréglée, car tout le monde pèche en matière légère (iii, 2; cf. I Jo. i, 8). On peut donc être malade sans avoir péché; Jac. ne pense pas comme les amis de Job que malade soit toujours équivalent de pécheur; il se rappelle peut-être le correctif que Jésus avait apporté à l'antique conception sémitique qui établissait une corrélation étroite entre le péché et la maladie (Jo. ix, 1-3).

Note sur l'extrême-onction.

Le rite que Jac. vient de décrire est le sacrement de l'extrême-onction. Celui qui le reçoit est un chrétien assez gravement malade; le ministre est un prêtre, le rite est une prière accompagnée d'une onction d'huile, et l'effet est à la fois physique et moral, guérison du corps et pardon des péchés. Jac. ne donne pas les détails que nous aimerions connaître. Y avait-il une ou plusieurs onctions? Comment étaient-elles faites? Mgr Ruch dit très bien : « Sa recommandation très claire pour des initiés serait trop succincte et trop vague si elle était une révélation tout à fait nouvelle. Les presbytres n'auraient pas su ce qu'ils devaient faire... les fidèles auraient été imparfaitement renseignés sur les effets à attendre, les dispositions à présenter » (*Dic. de Théol. cath. L'Extrême-Onction*, t. V, c. 1925). Le rite était donc connu et pratiqué dans les communautés.

On trouvera dans l'article du *Dict. de Théol.* mentionné ci-dessus, une étude sur l'interprétation traditionnelle du texte de saint Jacques. Il suffit ici de rappeler le Concile de Trente (*Session* XIV) qui a résumé et promulgué toute cette tradition : « *Si quis dixerit extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum* (*cf. Mc. VI, 13*) *et a beato Iacobo Apostolo promulgatum* (*Jac. V, 14*), *sed ritum tantum acceptum a Patribus, aut figmentum humanum, A. S.* » Canon 1. Les Pères affirment l'identité du sacrement, tel que l'Église l'entend et le pratique, avec le rite recommandé par saint Jacques : identité du ministre qui est le prêtre, du sujet qui est un malade, des effets spirituels et physiques, pardon des péchés, guérison du corps, si cette guérison est utile au salut (*De sacramento extremae unctionis*, chap. i à iii, Canons 1 à 4; Denz. 907-910; 926-929).

Le magistère infaillible de l'Église a donc défini directement le sens de Jac. v, 14, 15. Il l'a défini à l'encontre de l'opinion de quelques rares théologiens, comme Cajetan, qui ne voyaient dans le texte de Jac. que la mention d'un charisme, et surtout à l'encontre des négations du Protestantisme. Les auteurs

de la foi sauvera le malade et le Seigneur le lèvera. S'il a commis

de la Réforme attaquaient violemment la doctrine de l'Église à propos de ce texte. Luther : « *Je le dis, si l'on a jamais déliré c'est surtout ici. Je ne m'arrête pas à ce que cette épître n'est pas de l'Apôtre Jacques... Serait-elle de l'Apôtre Jacques, je dirais : il n'est pas permis à un Apôtre d'instituer un sacrement, de sa propre autorité* » (*De captivitate Babylonis,* 185; cf. 186, 187). Au dire de Calvin, l'extrême-onction est « *une bastellerie et singerie par laquelle ils* (*les catholiques*) *veulent contrefaire les Apôtres, sans propos et sans utilité* » (*Instit. chrét.*, IV, XIX, 18). D'après les Réformateurs Jac. ne parle pas de l'extrême-onction, qui n'est qu'une cérémonie superstitieuse, mais d'un charisme ou d'une pieuse coutume.

Une pieuse coutume, telle est l'interprétation actuelle de l'ensemble de la critique rationaliste, indépendante ou moderniste, condamnée de nouveau dans le Décret *Lamentabili,* proposition 48 (DENZ. 2048). La démarche des prêtres est, dit-on, une visite de charité et l'onction d'huile un remède quelconque; Loisy : « L'auteur ne manifeste pas l'intention de promulguer un sacrement du Christ, mais de recommander une pieuse coutume » (*Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 251). Il est vrai, la visite des malades est recommandée dans la Bible et dans les écrits rabbiniques. Le Siracide exhorte à prendre soin des malades, c'est une œuvre agréable à Dieu (VII, 35); il en sera tenu compte au jour du jugement, ajoute Notre-Seigneur qui s'identifie avec le malade, de telle sorte que visiter un malade c'est le visiter lui-même (Mt. XXV, 35-40). Dans le Talmud, les rabbins recommandent aussi cette œuvre; visiter un malade c'est allonger sa vie (*Nedarim 39*); il fallait même prier pour lui : *Celui qui va faire une visite à un malade ne doit pas s'asseoir sur un lit ou un siège, mais s'envelopper dans son manteau et implorer la pitié de Dieu pour le malade* (*Shabbath 13*). Mais dans Jac. il ne s'agit pas d'une œuvre si bonne soit-elle, les prêtres viennent pour accomplir une fonction liturgique. Il est vrai encore, l'antiquité a reconnu la vertu thérapeutique de l'huile et s'en est servie (PLINE *H. N.* XXIII, XXXIX, XL); chez les Hébreux, l'huile était surtout utilisée pour guérir les plaies (Is. I, 6; cf. Jér. VIII, 22; XLVI, 11); on la mélangeait quelquefois avec du vin (Lc. X, 34); Rabbi Meir permettait qu'on fasse cette mixture et qu'on oigne un malade le jour du sabbat, mais il arriva qu'il fût malade ce jour-là; alors raconte Rabbi Siméon ben Éléasar, il ne voulut pas qu'on lui fît ce remède (*Jer. Berac.* 3, 1, cité par LIGHTFOOT, *Horae Hebraïcae,* t. II, p. 343). Mais chez Jac. l'onction d'huile n'est pas un remède; l'onction est accompagnée de la prière et est faite au nom du Seigneur; elle est un acte religieux dont l'effet est non seulement physique mais moral. De même que chez les Juifs il y avait des ablutions qui ne sont pas le baptême, de même il y avait une pratique médicale qui n'est pas l'extrême-onction. L'ablution était symbolique et le remède se prêtait au symbole. Il n'y a pas de difficulté à admettre que Notre-Seigneur ait donné à l'onction des malades une efficacité surnaturelle et l'ait élevé, ainsi que l'ablution, à la dignité de sacrement. Le texte de Jac. est tout à fait dans ce sens.

ἀφεθήσεται αὐτῷ. [16] ἐξομολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας, καὶ προσεύ-

16. προσευχεσθε (H) *potius quam* ευχεσθε (TSV).

L'extrême-onction n'est pas nommée ailleurs dans le N. T. Les onctions miraculeuses faites par les Apôtres au cours de leur mission (Mc. VI, 13; Lc. IX, 6) n'en étaient que la préparation. C'est l'enseignement du Concile de Trente : *sacramentum... apud Marcum quidem insinuatum* (*De sacramento extremae unctionis*, chap. I, DENZ. 908). Quand et comment N.-S. a-t-il institué ce sacrement? Nous l'ignorons; Jac. ne le dit pas, mais nous savons qu'il croyait à l'efficacité spirituelle et corporelle des onctions faites au nom du Seigneur et cela suffit. « Que Jésus se soit expliqué sur les onctions des malades et leur ait donné, pour l'avenir, une efficacité spirituelle, c'est ce qui est tout à fait en harmonie avec l'histoire évangélique » (POURRAT, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1910, p. 283). Si Jac. avait terminé sa lettre un peu plus tôt nous n'aurions aucun texte scripturaire sur l'extrême-onction. On voit bien par ce cas que du silence des textes on ne peut pas conclure à la non-existence d'un dogme ou d'un sacrement à l'âge apostolique.

16a) La première partie du v. 16 est difficile. Jac. tire une conclusion (οὖν); dans quelle mesure l'éxomologèse est-elle corrélative au rite de l'onction? Mais il importe d'abord de chercher le sens de la phrase considérée en elle-même.

Un grand nombre de commentateurs et de théologiens catholiques pensent qu'il s'agit de la confession sacramentelle : Saint Thomas (*Sum. theol. Supplem. q.* 6, *a.* 6), Bellarmin (*De poenit.*), Palmieri (*De poenit.*), Ruch (*Dict. Théol. cath.* t. V, c. 1907 et ss.), etc. A l'encontre de cette opinion, quelques auteurs catholiques, avec la masse des critiques protestants, excluent la mention du sacrement; Cajetan : « *Nec hic est sermo de confessione sacramentali* (*ut patet ex eo quo dicit* « *confitemini invicem* »; *sacramentalis confessio non fit invicem sed sacerdotibus tantum*), *sed de confessione qua mutuo fatemur nos peccatores ut oretur pro nobis, et de confessione hinc et inde erratorum pro mutua placatione et reconciliatione* » (*Com. in Jac.*); saint Augustin (*In Joan.* 58; *P. L.*, XXXV, 1795), Bède pensent à une pieuse coutume. Le concile de Trente cite Jac. v, 16 dans la Session XIV, chap. v « *De confessione* » (DENZ. 899), mais sans définir le sens du texte.

Jac. veut dire sans doute : les hommes doivent se confesser les uns aux autres et pas seulement à Dieu, et prier les uns pour les autres. L'idée semble bien être que le pouvoir de remettre les péchés a été confié à des hommes. Auxquels? Jac. ne le dit pas. Les fidèles savent à quoi s'en tenir.

Quelques auteurs, entre autres Mgr Ruch, entendent ἀλλήλοις au sens relatif; Jac. s'adresserait aux malades (ὅπως ἰαθῆτε), et leur dirait de se confesser aux presbytres nommés précédemment. En faveur de ce sens relatif, on cite Jac. v, 9 κατ' ἀλλήλων, et surtout Éph. v, 21 ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις, où il s'agit de l'obéissance des subordonnés à leurs supérieurs; mais dans Jac. v, 9 les mots κατ' ἀλλήλων ont très probablement une signification générale,

des péchés, il lui sera pardonné. [16] Confessez donc vos péchés les

l'expression se rapporte aux fidèles qui ne doivent pas murmurer les uns contre les autres, plutôt qu'aux opprimés relativement à leurs oppresseurs. Quant à Éph. v, 21, le sens relatif est indiqué expressément par ce qui suit (v, 22-vi, 9), et ici pareil contexte fait défaut. Alors que dans v, 13-15 Jac. envisage des cas particuliers, ici sa pensée paraît bien s'étendre à la communauté comme dans i, 2, 16; ii, 1; iii, 1; iv, 1, 11 [a]; v, 7. Il vaut donc mieux entendre ἀλλήλοις au sens ordinaire et admettre que Jac. fait allusion à la pratique liturgique, mais ne précise pas sa pensée. Le texte, ainsi interprété, renferme bien le sens sacramentel, mais ce sens n'est pas explicitement affirmé.

Comme l'aveu des fautes, la prière est réciproque et, vraisemblablement, elle est aussi liturgique. Le sens de ὑπὲρ ἀλλήλων est encore général, ce ne sont pas seulement les prêtres qui prient, mais tout le monde. On s'adresse à Dieu pour être guéri : ὅπως ἰαθῆτε. De quelle guérison s'agit-il? Le verbe ἰάσθαι peut signifier la guérison physique (cf. Mt. viii, 8, 13; xv, 28; Mc. v, 29; Lc. v, 17; vi, 17, 19; etc.); Mgr Ruch, Spitta, Ropes l'entendent en ce sens; Mayor reconnaît à cette acception une corrélation plus grande avec 14-15 et 16b. Il faut dire alors que Jac. s'adresse aux malades; mais dans ce cas il change d'interlocuteurs, car l'expression ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις semble bien devoir s'entendre dans un sens général. De plus, Jac. paraît parler encore à tout le monde, il ne dit rien qui puisse montrer qu'il s'adresse tantôt aux uns tantôt aux autres. Le sens de guérison physique présente donc une difficulté. Mais ἰάσθαι comme רפא (cf. Gesenius Buhl) signifie souvent une guérison métaphorique (Is. lvii, 18, 19; lxi, 1, cité dans Lc. iv, 18 d'après A), notamment celle du péché : ἰάσηται Κύριος τὰς ἁμαρτίας σου (Deut. xxx, 3; cf. Is. vi, 10, cité dans Mt. xiii, 15; Jo. xii, 40; Act. xxviii, 27; Is. liii, 5, cité dans I Pet. ii, 24; II Par. xxx, 20). Cette acception a l'avantage de bien convenir au contexte immédiat (avec *Camerlynck, Meinertz*). Tout le monde commet des péchés au moins légers (iii, 2), les fidèles ont été invités à les accuser; dès lors on comprend bien qu'ils soient invités à prier pour en recevoir le pardon. D'ailleurs la confession est d'abord en vue de la guérison spirituelle. Quand les juifs disaient leurs fautes c'était pour que Dieu les pardonne (Ps. xxxii, 5; Dan. ix, 4 et ss.; I Esdr. ix, 6-15). On peut rappeler les longues listes de fautes que le *šurpu* récitait en Assyro-Babylonie pour que le dieu ou la déesse pardonne le péché nommé. Le sens métaphorique convient donc bien ici. La prière, mentionnée en même temps que la confession, exprime les sentiments du cœur, repentir, charité, qui doivent accompagner l'aveu. Le monde païen antique si formaliste n'a pas entièrement méconnu ces conditions morales du pardon, on lit sur une intéressante tablette cunéiforme : *La crainte enfante la bienveillance, le sacrifice augmente la vie, et la prière délivre du péché* (cité dans Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*, p. 21).

Mais alors comment le v. 16a peut-il être la conséquence de ce qui précède (οὖν), s'il ne s'agit plus de la guérison des malades? Il n'est pas la consé-

χεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων, ὅπως ἰαθῆτε. πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη.

quence de 14-15, mais seulement de 15b κἂν ἁμαρτίας... Jac. vient de parler du pardon des péchés accordé au malade, il garde cette idée du pardon des péchés et passe à une application pratique pour tout le monde. Le malade est pardonné, peut-être lui-même a-t-il dit ses fautes au moment de l'onction. Que les fidèles obtiennent donc leur pardon eux aussi par l'éxomologèse et la prière.

NOTE SUR L'ÉXOMOLOGÈSE DANS JACQUES.

Le texte ne dit pas si la confession les uns aux autres se fait en public ou en particulier. Cependant l'expression ἐξομολογεῖσθε ἀλλήλοις s'entend plus facilement d'une confession faite en groupe comme la prière. A titre d'hypothèse, la pratique liturgique dont parle Jac. ne pourrait-elle pas être décrite de la manière suivante?

On est dans une réunion, soit chez le malade, soit plutôt dans l'assemblée du samedi ou du dimanche. Les fidèles reconnaissent et disent tout haut leur culpabilité. L'aveu n'est pas fait spécialement aux presbytres, cependant les presbytres sont présents et l'entendent; il ne porte pas seulement sur des fautes que les fidèles peuvent avoir commises les uns envers les autres, comme s'il s'agissait d'un pardon mutuel (cf. Eccli. XXVIII, 3-5; Mt. V, 23-24; VI, 14), il porte aussi sur des fautes commises à l'égard de Dieu (ἁμαρτίας). Il ne s'en suit pas que la confession soit complète. L'aveu concerne sans doute les fautes qui peuvent être connues sans inconvénient; on pense à la coulpe des moines. Les communautés auxquelles Jac. s'adresse sont encore petites, tout le monde se connaît, s'épie. Ce dont chacun s'accuse, les autres le savent déjà, au moins en partie (cf. Act. XIX, 18). Il n'est pas dit d'ailleurs que l'accusation soit détaillée, on peut accuser ses fautes sans précision gênante, comme le grand prêtre juif au jour de l'Expiation : « *O Éternel, j'ai été pervers, j'ai péché, j'ai commis des fautes devant toi, moi et ma maison. O Dieu, pardonne les crimes, les péchés et les fautes dont je me suis rendu coupable devant toi, moi et ma maison, comme il est écrit dans le livre de Moïse, ton serviteur « car en ce jour se fera votre expiation* (Lév. XVI, 30) » (*Yoma* II, 6, trad. *Schwab;* cf. *id.* IV, 2; VI, 2). Les presbytres savaient qu'ils avaient le pouvoir de pardonner (Mt. XVIII, 18; Jo. XX, 22, 23), pourquoi n'en auraient-ils pas usé après l'éxomologèse et la prière? Notre-Seigneur n'a pas fixé dans ses détails l'exercice du pouvoir des clefs, et on pouvait peut-être se contenter d'un aveu moins détaillé que celui exigé par la suite. Et puis les fidèles ne pouvaient-ils pas dire aux presbytres en particulier certaines fautes cachées et douloureuses? C'était sans doute à Jean-Baptiste que les Juifs disaient déjà leurs fautes en recevant le baptême (Mt. III, 6; Mc. I, 5).

L'aveu des péchés dans l'assemblée, ou au moins en petit groupe, est-il un usage juif? Le Pentateuque ordonne la confession des péchés du peuple par le grand prêtre au jour de l'Expiation (Lév. XVI, 21), et prescrit pour le fidèle, au moment de l'offrande du sacrifice expiatoire, l'aveu de certaines fautes : contact involontaire avec un objet impur, violation involontaire du serment (Lév. V, 1-13), péchés qui causent du préjudice au pro-

uns aux autres et priez les uns pour les autres, afin que vous soyez guéris.

chain (Nombr. v, 5-7). Peut-être y avait-il aveu dans d'autres cas (Lév. IV, 4, 15, 24). Cette confession était faite à Dieu (cf. Ps. XXXII, 5; Dan. IX, 4 et ss.; I Esdr. IX, 6-15; sans doute aussi Prov. XXVIII, 13; Eccli. IV, 26), et exprimée extérieurement par une formule analogue à celle dite par le grand prêtre et déjà citée. Plus tard les rabbins demandèrent l'aveu d'autres fautes. Les condamnés à la lapidation devaient confesser leurs crimes avant de mourir afin d'avoir part à la rétribution du monde à venir (*Nedarim* VI, 3); durant la veille et le jour de l'Expiation, les Israélites devaient faire cinq fois leur confession; d'après Rabbi Aquiba l'énumération des fautes était inutile; d'après Rabbi Iehouda ben Bathyra, elle était nécessaire; la Guémara demande l'aveu au prochain des fautes commises à son égard (*Yoma,* VIII, 8; *Nedarim,* V, 4). La tradition juive demeura divisée (cf. MORIN, *Commentarius historicus de disciplina et administratione sacramenti poenitentiae,* Anvers, 1682, lib. II et IX). Si la confession des Israélites au jour de l'Expiation existait au temps des Apôtres, et donnait déjà lieu à controverse, on pourrait penser que Jac. a voulu affirmer la doctrine chrétienne : la confession est nécessaire et à des hommes. En tous cas on peut admettre que dès cette époque les Juifs donnaient libre cours ce jour-là à leur repentir en poussant des gémissements et en récitant des prières de pénitence; un aveu non détaillé des fautes se conçoit très bien. On ne mangeait pas de la journée et le soir venu c'était la fête et la joie. Il se pourrait donc qu'une éxomologèse publique aux origines chrétiennes et dans certaines communautés, se soit inspirée des coutumes du *Yom Kippur,* mais on ne saurait l'affirmer.

La Didachè parle de la confession comme saint Jacques : Ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου, καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχήν σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ (IV, 14) — κατὰ κυριακὴν δὲ Κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ (XIV, 1). La confession des fautes devait certainement précéder la communion, on peut rapprocher I Cor. XI, 28 : δοκιμαζέτω δὲ ἄνθρωπος ἑαυτόν καὶ οὕτως ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθιέτω.

PUISSANCE DE LA PRIÈRE (16b-18).

Jac. qui vient de nommer deux fois la prière (13, 16a), parle maintenant de sa puissance. Il passe à une nouvelle idée.

16b) δέησις a ici le même sens qu'εὐχή (15) ou προσευχῇ (17); le juste est celui qui par sa fidélité à la loi de liberté (I, 25) réalise l'idéal moral; cet idéal n'est pas exclusif de petites fautes (III, 2; cf. I Jo. I, 8, 9), le juste s'en confesse et en obtient le pardon (16a). Le juste en question n'est pas au ciel comme les élus dont parle *Hénoch* (XXXIX, 5) et dont l'intercession en faveur des hommes se mêle à celle des anges (contre *Spitta*), mais sur la terre comme celui de v, 6 et appartient au même groupe. — ἐνεργουμένη, passif ou

[17] Ἠλίας ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν, καὶ προσευχῇ προσηύξατο τοῦ μὴ βρέξαι, καὶ οὐκ ἔβρεξεν ἐπὶ τῆς γῆς ἐνιαυτοὺς τρεῖς καὶ μῆνας ἕξ· [18] καὶ πάλιν προσηύξατο, καὶ ὁ οὐρανὸς ὑετὸν ἔδωκεν καὶ ἡ γῆ ἐβλάστησεν τὸν καρπὸν αὐτῆς. [19] Ἀδελφοί μου, ἐάν τις ἐν ὑμῖν πλανηθῇ ἀπὸ τῆς ἀληθείας καὶ

18. υετον εδωκεν (THV) *et non* εδωκεν υετον (S).

---

moyen? Passif : la prière opérée, c'est-à-dire la prière du juste est puissante quand il prie (*Ropes*), ou bien la prière opérée, inspirée, par Dieu sous-entendu, par analogie avec Gal. III, 5 : ὁ... ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν, ou Phil. II, 13 : ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν (*Mayor*). Moyen : la prière qui opère, qui est puissante dans son action (*Windisch*); Calmes traduit : fervente, *Vulg.*, *assidua*. Le sens actif du moyen est préférable d'après l'usage habituel du N. T. (cf. LIGHTFOOT, à propos de Gal. V, 6).

La puissance de la prière est souvent enseignée dans l'Écriture (Ps. CXLV, 18, 19; Prov. XV, 29; Mt. XVIII, 19, 20; XXI, 21, 22; Mc. XI, 22-25; I Jo. V, 14, 15). Mais cette puissance dépend des dispositions plus ou moins ferventes de l'orant, notamment de la qualité de sa foi (cf. I, 6, 7). Le juste, parce qu'il réalise dans la mesure du possible l'idéal moral, est donc celui dont la prière est la plus efficace.

Cette pensée doit encourager les fidèles à prier, car dans l'ensemble ils forment le groupe des justes (V, 6). Comme précédemment II, 21-26, un exemple tiré de l'Écriture vient confirmer l'exhortation morale.

17) Parmi les personnages de l'A. T. célèbres par la puissance de leurs prières, Moïse, Samuel (cf. Ps. XCIX, 6; Jér. XV, 1), Judith (Jud. IX), le prophète Élie vient en bonne place. N'était-ce pas à sa demande que le fils de la veuve était ressuscité, et que le feu du ciel était descendu consumer l'holocauste et confondre les prophètes de Baal (I Rois, XVII, XXIII)? Jac. relate un autre trait dans la vie du prophète si pleine de prodiges, sans doute d'après Eccli. XLVIII, 2, 3.

D'abord Élie était un homme comme nous, ὁμοιοπαθής : « qui éprouve les mêmes sentiments », et par dérivé, « qui a une nature semblable » — deux fois dans le N. T. ici et Act. XIV, 15 avec le même sens. La remarque de Jac. est nécessaire, car Élie est si grand qu'on pourrait croire qu'il est impossible de l'imiter. Il est toujours bon de rapprocher les saints de nous, afin que nous puissions nous rapprocher d'eux. La mémoire du prophète est restée très populaire en Palestine, et chaque année sa fête est célébrée au Mont Carmel en grande solennité par les chrétiens et les musulmans; les Juifs, qui s'isolent, n'y paraissent guère (cf. JAUSSEN, *La fête de saint Élie au Mont Carmel, RB.* 1924, p. 248 et ss.).

προσευχῇ προσηύξατο, hébraïsme הִתְפַּלֵּל תְּפִלָּה, comme κλαυθμῷ ἔκλαυσεν, Is. XXX, 19; cette tournure avec répétition de la racine verbale si fréquente en hébreu se retrouve quelquefois chez les classiques (BLASS-DEBRUNNER, § 198, 6), avec un sens intensif que Mayor croit être voulu ici. — βρέχειν,

La prière puissante du juste peut beaucoup. [17] Élie était un homme de même nature que nous, et il pria pour qu'il ne plût pas et il ne plut pas sur la terre pendant trois ans et six mois; [18] et de nouveau il pria et le ciel donna la pluie et la terre produisit son fruit.

[19] Mes frères, si quelqu'un parmi vous s'éloigne de la vérité et

mouiller (Lc. VII, 38, 44), d'où pleuvoir; ἐπὶ τῆς γῆς, expression biblique (Gen. II, 5; VII, 12; I Rois XVII, 7; XVIII, 1; cf. *Ps. Sal.* XVII, 20). Le livre des Rois (I Rois XVII, 1) rapporte la prophétie d'Élie relative à la sécheresse, mais ne parle pas expressément de sa prière, comme en d'autres circonstances où la formule même en est donnée (I Rois, XVII, 20, 21; XVIII, 36, 37). Mais la phrase : « *Iahvé... devant qui je me tiens* » exprime l'attitude ordinaire de l'orant et équivaut à la mention de la prière; cette signification est très claire dans Jér. XV, 1. Quelquefois on priait prosterné, cf. *infra,* v. 18.

La durée de la sécheresse qui est la même dans Lc. IV, 25, vient d'un calcul de la tradition. En Palestine les vraies pluies commencent en novembre et finissent en avril (cf. πρόϊμον, ὄψιμον, v. 7). Dans I Rois, XVIII, 1, la sécheresse cesse la troisième année; les trois années sont comptées sans doute à partir de novembre de la première année, car c'est probablement au début de l'époque des pluies que le prophète a dû fermer le ciel, mais si on ajoute les six mois de sécheresse habituelle (avril à novembre) qui ont précédé dans ce cas la prière d'Élie, on obtient trois ans et demi. Ce calcul est bien plus admissible que le chiffre apocalyptique 3 1/2, moitié de 7 (Dan. VII, 25; XII, 7; Apoc. XI, 2, 9; XII, 6, 14).

18) Élie prie de nouveau, allusion à I Rois, XVIII, 42, 43, où la prostration indique une prière fervente (Néh. VIII, 6; cf. Dan. VI, 10); les musulmans dans leurs exercices de prière répètent encore par moment cette attitude, on les voit accroupis, la tête penchée à terre et ramenée vers les genoux.

ὑετὸν ἔδωκεν, expression des LXX (I Sam. XII, 17; I Rois, XVIII, 1; Job, V, 10); alors que l'A. T. dit : Dieu (de même Act. XIV, 17; cf. Mt. V, 45), Jac. dit : le ciel. Cette tournure qui n'emploie pas le nom divin est tout à fait dans le style hébraïque de l'époque. — ἐβλάστησεν, intransitif dans les autres passages du N. T. (Mt. XIII, 26; Mc. IV, 17; Hébr. IX, 4), est ici transitif comme dans Gen. I, 11; Eccli. XXIV, 17. Il est remarquable que Jac. qui vient de parler de Jésus, v. 14, 15, ne cite pas quelque parole du divin Maître relative à la prière. La pensée de 17, 18 demeure donc juive comme son expression.

La correction fraternelle (19, 20).

Après la confession et la prière mutuelle, la monition est à sa place. Elle termine bien aussi les diverses recommandations morales de l'Épître, car elle aidera à les faire mettre en pratique.

19) La leçon est donnée comme précédemment d'une manière concrète

ἐπιστρέψῃ τις αὐτόν, [20]γινωσκέτω ὅτι ὁ ἐπιστρέψας ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ σώσει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν.

20. γινωσκετω (TSV) *potius quam* γινωσκετε (H).

(I, 5; II, 2, 14; III, 2, 13). Le verbe πλανᾶν ne signifie pas ici se tromper comme dans I, 16, mais, au sens premier (Mt. XVIII, 12, 13) et par métaphore, s'égarer en sortant du bon chemin. — א ajoute ὁδοῦ entre ἀπό et τῆς ἀληθείας, peut-être d'après v. 20 (ἐκ πλάνης ὁδοῦ), ou d'après Sap. v, 6 dont Jac. a pu s'inspirer : ἐπλανήθημεν ἀπὸ ὁδοῦ ἀληθείας. La vérité n'est pas seulement spéculative et doctrinale, mais elle est aussi morale et pratique. Jac. a en vue un péché et non une hérésie; cependant il serait exagéré de ne reconnaître qu'un sens moral, car la pratique doit être une réalisation de la foi (II, 1); ἀληθείας désigne donc ici la catéchèse envisagée principalement au point de vue de la conduite de la vie. Au contraire dans III Jo. 3, 4, l'expression « marcher dans la vérité » désigne surtout l'orthodoxie de la foi. On peut rapprocher du texte de Jac. Jo. III, 21 : ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν, où le sens est également complexe mais plus profond. — ἐπιστρέψῃ, transitif comme dans Mal. II, 6, équivaut à הֵשִׁיב, de même Lc. I, 16, partout ailleurs intransitif dans le N. T.

La monition, comme l'éxomologèse à la manière de la coulpe (v. 16a), fait penser à de petites communautés ferventes; à mesure que le nombre des fidèles grandit, la monition devient plus rare et plus difficile car on se connaît moins. N.-S. et saint Paul la recommandent (Mt. XVIII, 15; Gal. VI, 1; I Thes. v, 14; II Thes. III, 15).

20) Après ἀδελφοί μου et ἐν ὑμῖν (v. 19), la leçon de B γινώσκετε (impératif plutôt qu'indicatif, cf. ἴστε I, 19) rend la phrase plus coulante et explique mieux la répétition du sujet ὁ ἐπιστρέψας, mais précisément, à cause de cela, elle peut bien être une correction. Avec γινωσκέτω la répétition du sujet est emphatique. Jac. n'indique pas simplement une vérité déjà connue, ce serait le sens de l'indicatif possible γινώσκετε, il lance un appel en faveur de la correction fraternelle (impératif). Jusqu'à la fin de sa lettre Jac. joue sur les mots : ἐπιστρέψας et ἐπιστρέψῃ (v. 19) πλάνης et πλανηθῇ (v. 19). Il faut traduire ἐκ πλάνης ὁδοῦ : « erreur du chemin » et non « chemin d'erreur » qui serait une tournure plus fréquente (Ps. CXVIII (hébr. CXIX), 29, 30; Prov. VIII, 20; II Pet. II, 2, 21;), car πλάνης précède ὁδοῦ et n'est pas un génitif de qualité. — ὁδοῦ au sens moral hébraïque (cf. I, 8 et Mt. VII, 13, 14; XXI, 32; Rom. III, 16). L'expression σώσει ψυχήν peut s'entendre de celui qui fait la monition (*Mayor* avec doute) ou de celui qui la reçoit. Si un verre d'eau donné au pauvre mérite une récompense (Mt. x, 42), combien plus la conversion d'un pécheur! Mais après ψυχήν il faut sans doute lire αὐτοῦ, leçon de א et de A; alors il s'agit certainement de l'âme du pécheur converti (*Ropes, Knowling, Windisch*); les deux expressions ὁδοῦ αὐτοῦ, ψυχὴν αὐτοῦ se rapportent au même sujet. D'ailleurs celui qui fait la monition est supposé fidèle

que quelqu'un le ramène, [20] qu'il sache que celui qui ramène un pécheur de l'erreur de sa voie, sauvera son âme de la mort et couvrira une multitude de péchés.

à ses devoirs, et on comprend mieux que ce soit le pécheur qui échappe à la mort. Ainsi a compris la Vulg. *salvabit animam ejus.* — θάνατος désigne la mort éternelle (cf. I, 15). Quant à la mort physique des justes Jac. la considère sans doute comme un accident, dont on peut demander à Dieu l'éloignement (v. 14, 15), mais qui n'a rien de redoutable, car les justes reçoivent la récompense (I, 12) qu'ils attendent déjà (v, 7, 8). C'est la conception du livre de la Sagesse, la mort physique dont la suite est terrible pour les pécheurs (v), n'est qu'une apparence pour les justes, car ils sont avec Dieu (III, 1-3). La pensée vient probablement d'Éz. XVIII, 27, 28, entendu dans un sens plus profond. A l'opposé de la notion déjà traditionnelle de la mort spirituelle et éternelle, saint Jean mettra en lumière la notion de vie (cf. Jo. v, 24). — Les verbes sont au futur (σώσει, καλύψει), car il s'agit de faits qui seront surtout manifestés au jour du jugement. Quand saint Pierre écrit ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν (I Pet. IV, 8), il exprime la même pensée que Jac. et en termes semblables, peut-être l'a-t-il prise chez lui (cf. *Introd.* p. LXXVI et s.); la Didascalie (II, III, 3) attribue l'expression à N.-S.; de même Resch (*Agrapha*, p. 310, 311) d'après Clément d'Alex., *Pedagogue* III, XII, 91, où cependant le Christ n'est pas expressément nommé à propos de la citation ἀγάπη καλύπτει κ. τ. λ. — Ropes pense à un aphorisme grec, Mayor et la majorité des critiques admettent une citation de Prov. x, 12 d'après l'hébreu : עַל כָּל־פְּשָׁעִים תְּכַסֶּה אַהֲבָה, c'est la meilleure solution; on est sans doute en présence d'une traduction antérieure à Jac., différente de celle des LXX (πάντας δὲ τοὺς μὴ φιλονεικοῦντας καλύπτει φιλία), et transmise oralement sous forme d'aphorisme biblique. Les Juifs disaient « couvrir les péchés » comme nous disons aujourd'hui « effacer les péchés » pour exprimer leur pardon; l'expression est biblique (Ps. XXXI (hébr. XXXII), 1, 5; LXXXIV (hébr. LXXXV), 3). Mais de qui les péchés sont-ils pardonnés? Plusieurs auteurs pensent à l'agent de la conversion (*Origène* (*Hom. in Lev.* II, 5), *Spitta*, *Ropes* et, avec hésitation, *Mayor*). D'autres pensent au converti, ses péchés lui sont pardonnés car son retour au bien implique le repentir (*Camerlynck*, *Windisch*). Mais la pensée de Jac. est générale, la multitude des péchés peut très bien s'entendre de ceux commis par l'agent et par le sujet de la conversion; cette interprétation qui précise moins que les précédentes la pensée de Jac. ne risque pas tant de la déformer (*Bède*, *Bengel*).

La dernière parole de Jac. est un appel à l'apostolat; il faut convertir ses frères. Mais l'horizon ne dépasse pas les limites de la communauté. Jac. ne parle pas, en la circonstance, de convertir les gens du dehors, Juifs ou païens, mais ceux du dedans (τις ἐν ὑμῖν πλανηθῇ, v. 19). Les sujets moraux traités dans sa lettre l'invitaient à ne pas sortir du cadre de la vie communautaire.

La pensée se développe encore ici dans le plan de l'A. T. On convertit une

âme en la détournant du mauvais chemin, il n'est pas parlé du Christ à l'amour duquel on la gagne.

L'Épître se termine brusquement sans une de ces salutations ou un de ces souhaits que saint Paul et les autres Apôtres aiment à exprimer à la fin de leurs lettres. Le caractère de l'Épître, qui est une circulaire à des communautés de la Diaspora que Jac. n'a pas visitées, explique l'omission de traits personnels pour prendre congé des destinataires.

TABLE DE L'INTRODUCTION

TABLE DES CHAPITRES ET DES PÉRICOPES

TABLE ANALYTIQUE POUR L'INTRODUCTION ET LE COMMENTAIRE [1]

(1) En marge des grands thèmes indiqués dans la table de l'Introduction, et dans celle des Chapitres et des péricopes. Les auteurs anciens sont nommés seulement quand leurs dires, ou une de leurs pensées, sont comparés avec l'Épître de Jacques.

INDEX DES MOTS GRECS EXPLIQUÉS

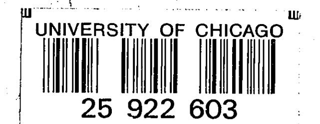


TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure). — 1927.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 1927.




UNIVERSITY OF CHICAGO
25 922 603